



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

JOAQUÍN ROTETA MAZA

**LAS NOTAS DE LA IGLESIA
SEGÚN JUAN DE TORQUEMADA
EN LA SUMMA DE ECCLESIA**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad
de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

1993



Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 1 mensis martii anni 1993

Dr. Ioseph Ignatius SARANYANA

Dr. Ioseph R. VILLAR

Coram Tribunali, die 30 mensis maius anni 1981, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XXIII n. 3



PRESENTACIÓN

Al estudiar las notas de la Iglesia, según la *Summa de Ecclesia* de Juan de Torquemada, se tiene la impresión de encontrarnos con una obra de planteamiento moderno, escrita por un teólogo inteligente y decidido. Quien la haya leído, sabe que esta afirmación no es gratuita.

El dominico fue lo que la Iglesia de su tiempo necesitaba. A Ella dedicó su vida, sin regatear esfuerzo, y la *Summa* es el tratado sobre la Iglesia que los intelectuales de su tiempo pedían. Hubo otros teólogos, como veremos, que escribieron tratado sobre la Iglesia antes que Torquemada, pero esos tratados carecen de la plenitud de la *Summa*¹.

Se habla del dominico como del mejor teólogo del Siglo XV. Se ocupó de las áreas doctrinales más controvertidas en dos de los tres concilios a los que asistió². Tuvo que suspender sus discursos conciliares para asistir, primero, a la dieta de Nuremberg y, después, a la de Maguncia y, poco más tarde, a la asamblea de Burges. Eran misiones delicadas con aspectos diplomáticos y doctrinales. Uno de sus estudiosos ha escrito:

«Sorprende en gran manera la actividad infatigable de nuestro autor, pero aún causa más extrañeza su fecundidad literaria. Cada actuación supone un tratado sobre el tema que escoge o que ha de discutir. En muchas ocasiones ha de escribir sus discursos en el corto espacio que separa una ciudad de otra a donde ha de asistir como representante del Papa. Sólo una voluntad férrea al servicio del papado, una erudición asombrosa y una memoria tenaz, podrían realizar el milagro. Y Torquemada las poseía en grado sumo.

Pero el ajetreo constante de aquellos años no le permitía pensar detalladamente en su obra. Por eso cuando la paz volvió a reinar en la Iglesia, Torquemada recogió todos los materiales dispersos y les dió unidad y formó su obra que tituló *Summa de Ecclesia* y que le habría de consagrar para siempre en la historia de la teología. La obra venía a llenar un vacío... ³».

Torquemada fue también hombre de profunda cultura y protector de artistas. A él debe Italia la introducción de la imprenta. Era gran conocedor del mundo árabe. Mandó construir la magnífica fachada del templo de San Pablo de Valladolid y mejoró la Basílica ojival de la Minerva en Roma.

La *Summa de Ecclesia* tiene un planteamiento doctrinal. Su estilo tiene sencillez y claridad. Torquemada era discípulo de Santo Tomás. A lo largo y ancho de la obra se adivina un constante diálogo entre discípulo y maestro, envuelto siempre en la discreción que el maduro respeto conlleva.

Como tendremos ocasión de ver, el dominico es un autor que se acerca al tiempo actual, quizá porque la sinceridad de sus planteamientos unida a su gran capacidad le impiden alejarse de ninguna época. En Torquemada se dan cita cuatro mentalidades que rara vez se encuentran en la misma persona: la de teólogo especulativo, canonista, hombre de empresa y diplomático. Su obra deja entrever, en su claridad y concisión, cómo el autor sabe en cada momento adonde debe dirigir sus pasos, tanto en los planteamientos generales como en cada capítulo concreto. Lo mismo se puede afirmar de su vida, y en tiempos de confusión doctrinal, como los que vivió, se puede decir este elogio de pocos espíritus selectos.

Para este trabajo nos hemos fijado principalmente en dos grupos de capítulos de entre los ciento uno del libro primero de la *Summa*: los que van del 1 al 20 y del 43 al 71; son los que se ocupan de las notas de la Iglesia y del cuerpo místico respectivamente. El cuerpo místico es la base ineludible para el estudio de las notas en la *Summa* de nuestro autor.

Agradezco a todos los que con sus sugerencias o de cualquier otro modo me han ayudado en esta tarea. En especial, al profesor Juan Belda que dirigió mi tesina, y me dió la idea de este trabajo. Al profesor Josep-Ignasi Saranyana, director de esta tesis, tengo que agradecerle vivamente su orientación, su preocupación, su disponibilidad y aliento constantes durante el tiempo que destiné a esta investigación.



CITAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Jacobo de Viterbo (+1307) y Juan de Ragusa (+1442) que escribieron el *De Regimine Christiano* y *Tractatus de Ecclesia* repectivamente.
2. Los novísimos; de la materia y forma de la eucaristía, del tema de si era necesaria la oración epiclética después de la consagración; la existencia del purgatorio; de si los premios y castigos son inmediatos después de la muerte o se aplazan hasta el día del juicio; del gran tema de la inmutabilidad de la voluntad después de la muerte, etc. etc.
3. PROAÑO GIL, Vicente, *Doctrina de J. Torquemada sobre el Concilio en «Burgense»* 1 (1960) 79.





INTRODUCCIÓN

1. Estado de la cuestión: el tema de las «*proprietates Ecclesiae*» en los predecesores de la *Summa de Ecclesia*

«Ante todo hay que decir que hoy se pide, sin duda, un tratamiento apologético de la Iglesia más amplio. Las comunidades cristianas no católicas son ahora más numerosas que antes. De la discusión con estos grupos ha aparecido un conjunto de cuestiones claramente delineadas sobre el origen, el fundamento y la institución de la Iglesia. Sobre su interna constitución y el origen de sus poderes y de la jerarquía. Finalmente está la decisiva cuestión del Primado. Está claro que el futuro sacerdote y ministro de la Iglesia debe de estar instruido con detalle en estas cuestiones»¹.

Palabras parecidas a estas hubieran podido formar parte de un prólogo, que se hubiese escrito en el siglo XV, a la *Summa de Ecclesia* y, sin embargo, están escritas por un profesor de la facultad de teología de Friburgo en pleno siglo XX. Ahí está precisamente la modernidad de la obra de Torquemada; su tiempo tiene, si no problemas, al menos actitudes similares al nuestro².

Hemos titulado este trabajo «Las notas de la Iglesia en Juan de Torquemada en su *Summa de Ecclesia*» y este título requiere una explicación. La palabra «nota» referida a la Iglesia significa una señal distintiva de la misma, que la hace aparecer como una comunidad con Cristo que vive en el Espíritu Santo. Así vistas, la consideración de las notas —una, santa, católica y apostólica— despliegan amplios horizontes ante el hombre de fe, y le lleva a considerar nuevos aspectos de su propia vida religiosa. Para quien no goza del don de la fe, la consideración de las notas pierde casi toda su fuerza iluminadora.

Las «propiedades» de la Iglesia son todas las características o peculiaridades esenciales que le fueron conferidas por Cristo al fundarla. Estas características aparecen contenidas implícita o explícitamente en los textos bíblicos. La Iglesia, realidad innegable, participación del misterio de Cristo, puede ser descrita por los califi-

cativos que se derivan de sus propiedades esenciales: sociedad perfecta, sobrenatural, esta sociedad es visible e invisible a la vez, necesaria para la salvación, perenne, escatológica, jerárquica, sacramental, cultural, infalible, una, santa, católica y apostólica. Si las «propiedades» son el género próximo, las «notas» son la diferencia específica, que distingue a la Iglesia de las demás confesiones cristianas. Todas las notas son propiedades pero no todas las propiedades son notas.

En la apologética contemporánea las «notas» de la verdadera Iglesia y las «propiedades» de la misma, están netamente diferenciadas. No fue así desde el principio. La purificación del significado de cada uno de estos términos tiene su historia que va unida a solicitudes impuestas por las necesidades de la polémica teológica y apologética.

La apologética se ocupa de la defensa de la religión mediante su legitimación ante la razón. Legitima racionalmente el hecho de la existencia de la Iglesia y la autoridad de la misma para proponer dogmas. Para llegar a este punto empieza aceptando racionalmente el fenómeno religioso, es decir, demostrando que la fe no es contraria a la razón, sino conforme a ella y que en buena lógica estamos obligados a acatarla. Sigue estudiando la irrupción de Dios en la historia humana, con la consiguiente revelación de su vida, voluntad, verdades salvadoras, etc..., por medio de los patriarcas y profetas, pero especialísimamente por medio de Jesucristo y sus apóstoles. Por fin termina demostrando que la Iglesia es la continuadora de la obra de Cristo y depositaria fiel de sus enseñanzas. Fe en Dios, fe en Cristo, fe en la Iglesia, estos son los pasos. Se ocupa, por tanto, de los puentes que llevan a la fe, pero la fe en sí misma no es alcanzable sin la ayuda de la gracia. Salimos del ámbito intelectual para terminar en la decisión personal y ahí la apologética no tiene parte.

La apologética ha cambiado de estilo desde principios de siglo. Hasta los años veinte era una de las ramas más productivas y populares de la teología. Todo lo que de algún modo era de actualidad, venía referido a la apologética: las cuestiones de historia de las civilizaciones, las ciencias naturales, la psicología, la ciencia de las religiones, etc... Precisamente por su carácter heterogéneo se perdió confianza en su nivel científico y hoy es, quizá, una de las disciplinas más discutidas, hasta tal punto que, incluso, se evita su

nombre. Se habla de teología fundamental y se subraya su carácter de introducción, pero se insiste en su rigor científico. De cualquier modo, se queda en el umbral de los tratados sobre la Iglesia, no entra en ellos como ocurría hasta principios de siglo³.

Importan cada vez más los estudios que despliegan la riqueza teológica de la Iglesia, y no se puede negar que la Iglesia se ha convertido hoy en uno de los principales centros de interés de la teología. Por este motivo, los primeros teólogos que en los siglos XIV y XV escribieron tratados dedicados exclusivamente a estudiar lo qué es la Iglesia, nos resultan próximos.

Entre los primeros autores nos encontramos con el agustino Jacobo de Viterbo (+1307), teólogo de la curia romana en tiempos de Bonifacio VIII que en 1301 escribió «*De Regimine Christiano*»⁴. Tiene el mérito de ser el primer tratado dogmático sobre la Iglesia, pero tiene también lagunas importantes. Por ejemplo, apenas habla de un tema tan central como la infalibilidad pontificia, no da la suficiente importancia a la Iglesia como cuerpo místico de Cristo desde el punto de vista teológico, sí desde el punto de vista jurídico, y, en consecuencia, muchos capítulos carecen de la suficiente profundidad⁵. Habla, sin embargo, de las notas de la Iglesia ordenadamente. Hay una parte de la obra de Viterbo que posiblemente interesó a Torquemada y es la referente a las relaciones entre el poder del Papa y el del Rey. Para Viterbo —se ve la influencia de Santo Tomás, *Summa Theolog.* II, II q. 68 a.1— ambos proceden de Dios, pero el poder del rey viene por caminos naturales, mientras que el del Papa se deriva de la gracia y es de derecho divino. Es una distinción importante⁶.

El dominico Juan de Ragusa, que estuvo con Torquemada en el Concilio de Basilea, escribió en 1413 el *Tractatus de Ecclesia*, todavía inédito, como respuesta a la obra del mismo nombre de Juan Huss. Su estilo es polémico. Fue, como Torquemada, Cardenal, y murió en 1442. No debe pensarse, sin embargo, que la obra de Ragusa es una mera respuesta a Juan Huss, sino que tiene especialmente en cuenta los argumentos de Huss y polemiza con ellos. El tratado de Ragusa se puede considerar, en cierto modo, un anticipo del de Torquemada. Los argumentos que ambos usan para las notas de la Iglesia son muy parecidos, pero ninguno de los dos es original. En parte estaban ya en los escolásticos anteriores y en Jacobo de Viterbo, y se manejaron mucho en las discusiones conciliares.

Pero si tenemos que hablar de las diferencias de enfoque, hay una importantísima. Ragusa apenas dedica tres capítulos sueltos al cuerpo místico, Torquemada dedica a este tema veintiocho. A Torquemada le interesa profundizar en el misterio de la Iglesia, Ragusa es más divulgador. En el problema del primado de Pedro pasa algo parecido. A este tema Ragusa dedica siete capítulos. Torquemada el segundo libro entero, con ciento dieciséis capítulos. Y esto mismo se repite con el tema del Concilio. Ragusa es más polémico y Torquemada más dogmático, por eso está más cerca de nosotros. Ambos dedicaron gran atención al problema de la predestinación.

Respecto al tema específico de las notas, un estudioso de la obra de Torquemada⁷ afirma que sin que distinga específicamente entre notas y propiedades, por la forma de tratarlas y por el contexto, es evidente que las notas eran signos distintivos, «sensu omnino strictu», de la verdadera Iglesia. Quizá esta afirmación sea algo excesiva, pero lo que al menos está claro es que estas cuatro propiedades, sean notas o no en la mente del dominico, son para él, con frase de un autor contemporáneo, «la participación de las perfecciones del mismo Cristo comunicadas por el Espíritu Santo»⁸. En su enfoque la Iglesia es una unidad que progresa, que viene concebida dinámicamente y alcanzará su plenitud al final de los tiempos, en la unión con Cristo único mediador.

2. Metodología y objetivo del trabajo

Para el estudio de las notas de la Iglesia en la *Summa* de Torquemada, nos hemos centrado principalmente en dos grupos de capítulos del libro primero de dicha obra que van del 1 al 20 y del 43 al 71 respectivamente. El primer grupo se ocupa de la Iglesia y sus notas, y el segundo de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo.

Al hablar de las notas de unidad y santidad, el dominico hace frecuentes referencias a la Iglesia como cuerpo místico; por eso, para no traicionar el pensamiento de Torquemada, hemos entresacado en este trabajo los aspectos del cuerpo místico que le afectan de modo ineludible. En algunas ocasiones, para profundizar en un tema determinado y dar luz nueva a distintos aspectos, hemos acu-

dido a textos paralelos de la *Summa* en los que se tratan propiamente otras cuestiones.

El método general que se ha seguido ha sido el análisis de los textos de Torquemada, profundizando en su intencionalidad teológica. Una de las características de la exposición del dominico es que para probar y mostrar las distintas proposiciones —la unidad, santidad, etc.— emplea un método que consiste en dar un gran número de argumentos (a veces llega a mencionar doce) con los que intenta estudiar el tema desde el máximo número de puntos de vista posibles. Por eso, una de las tareas que nos hemos propuesto es señalar el valor y alcance de las distintas razones que menciona; ver cuáles son las importantes y decisivas, y cuáles lo son menos, mostrar cómo algunas veces el dominico se limita a comentar casi textualmente una argumentación de San Agustín y, por el contrario, otras hace una elaboración propia; en fin, en ocasiones hemos comprobado cómo Torquemada simplemente pretende refutar un error, o dar el significado etimológico de un término.

En toda esta tarea nos ha sido de gran utilidad tener presente algunos de los trabajos anteriores sobre el tema: el artículo sobre la Iglesia del *In Symbolum Apostolorum expositio* de Santo Tomás, como punto de partida y de referencia, y, sobre todo, los trabajos ya mencionados sobre Viterbo y Ragusa. También hemos tenido a la vista cómo se han tratado las notas de la Iglesia en los años posteriores a la *Summa*, principalmente a partir del siglo XVI. Esto nos ha ayudado a poner de manifiesto cuáles son los puntos sobresalientes de la exposición torquemadiana, y que más han influido posteriormente. La confrontación ha sido de la máxima utilidad para mostrar la actualidad de la exposición del dominico.



CITAS BIBLIOGRÁFICAS

1. STIRNIMAM, E., *La Chiesa nella problematica presente* (Milano 1957) 150.
2. M. SCHMAUS trata la apostolicidad siguiendo paso a paso a Torquemada a quien cita constantemente. (*Teología dogmática, IV. La Iglesia* Madrid 1962) 595 s.
3. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre* en *El hombre y Dios* (1984)
4. En manuscrito, escrito con ocasión de la polémica entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso.
5. ANGUILLERE, *Le plus ancienne traité de L'Eglise. Jacques de Viterbe, de Regimine Christiano* (París 1962).
6. G. ALBERIGO. *Cardinalato e collegialità* (Florencia 1969).
7. FRANKL, S., *Cardinalis de Turrecremata. Doctrina de notis Ecclesiae* en «*Collectanea theologica*» 14 (1933) 254.
8. GARCIA SUAREZ, A., *Principios teológicos del ecumenismo* en «*Nuestro Tiempo*», 7-8 (1965) 80.



ÍNDICE DE LA TESIS

	<u>Pág</u>
PRESENTACION	1
INTRODUCCION GENERAL	7
1. Estado de la cuestión: el tema de las « <i>proprietates Ecclesiae</i> » en los predecesores de la <i>Summa de Ecclesia</i>	7
2. Metodología y objetivo del trabajo	15
 I. EL CONTEXTO HISTORICO DE JUAN DE TORQUEMADA	
1. Visión histórica de la situación doctrinal en tiempos de Torquemada	19
2. Denuncia de la estructuras eclesiásticas	21
a. Wicleff y Hus	21
b. El nominalismo y voluntarismo moral de Ockham. Ataque a la infalibilidad del Papa.	22
c. Desarrollo cultural en Europa. Enorme importancia de las universidades	25
d. Humanización de la figura del Papa: su poder temporal ...	26
3. El conciliarismo	29
4. La Iglesia de los predestinados	38
 II. LAS NOTAS DE LA IGLESIA EN LA SUMMA	
A. <i>Doctrina de las 4 causas aplicada a la Iglesia</i>	59
1. Causalidad eficiente	62
a. Causa principal	62
b. Causa instrumental	63
2. Causalidad material	67
3. Causalidad final	68
4. Causalidad formal	69
B. <i>La unidad de la Iglesia</i>	74
— Fundamentación de la unidad de la Iglesia	74
1. Por la unidad de la cabeza	76
2. Por la unidad de la fe	77
3. Por la unidad del sacramento del Bautismo	78
4. Por la unidad de la esperanza	82

5. Por la unidad de la caridad	83
6. Por la unidad del Espíritu vivificante	84
7. Por la unidad del fin último	87
8. Por la unidad del que la gobierna visiblemente	87
— Naturaleza de la unidad del Cuerpo Místico	94
1. Distintas acepciones de «cuerpo místico»	96
2. Cristo, cabeza de la Iglesia	98
3. Cristo, «cabeza de los cuerpos»	101
4. Unidad de los miembros entre sí	104
5. El Espíritu Santo, causa de la unidad entre los miembros	109
6. La Trinidad, causa de la unidad	111
7. Unidad de la Iglesia con su cabeza	114
C. <i>La santidad de la Iglesia</i>	137
1. La Iglesia es santa por Cristo, su Esposo, y está limpia de toda mancha	146
2. La Iglesia es santa por su firmeza	151
3. La Iglesia es santa porque está purificada con la sangre de Cristo	157
4. La Iglesia es santa porque está adornada con divinos obsequios	161
5. La Iglesia es santa por su religión	164
6. La Iglesia es santa porque rebosa de bienes espirituales	166
7. La Iglesia es santa porque vive y es regida según leyes justas y sagradas	168
8. La Iglesia es santa porque posee la ciencia de los santos ..	171
9. La Iglesia es santa porque tiene los sacramentos	174
10. La Iglesia es santa porque la Iglesia triunfante es su modelo ..	175
D. <i>La catolicidad de la Iglesia</i>	192
1. El camino de la fe hasta la venida de Cristo	192
2. La fe es católica por su contenido	195
3. La Iglesia es católica porque su mensaje es universal	199
4. La Iglesia es católica porque ha conservado íntegra la fe católica	203
5. La fe es católica porque sus preceptos son observados por todos los pueblos	210
6. La fe es católica porque carece de error	210
7. La Iglesia es católica porque tiene remedios y medicinas universales	213
8. Universalidad de la difusión de la Iglesia	214
9. La Iglesia es universal en cuanto al tiempo	217
E. <i>La apostolicidad de la Iglesia</i>	227
1. La Iglesia es apostólica en virtud de los apóstoles, primicias de la misma	231
2. La Iglesia se dice apostólica porque los apóstoles son su fundamento	234

3. La Iglesia es apostólica en razón de que conserva la fe y doctrina apostólicas	239
4. La Iglesia es llamada apostólica porque tiene los ritos y los preceptos dados por los apóstoles	246
5. La Iglesia es llamada apostólica por la preeminencia que dieron los apóstoles Pedro y Pablo a la Iglesia de Roma	248
6. La Iglesia católica se denomina apostólica atendiendo al significado etimológico del término apostólico	250
CONCLUSIONES	257
A. Importancia de la exposición de Torquemada	257
B. Sobre el estudio de las cuatro notas	259
APENDICE: Vida de Torquemada	266
BIBLIOGRAFIA	270
I. Fuentes	270
II. Bibliografía general de carácter histórico sobre Torquemada	272
III. Bibliografía específica de la eclesiología Torquemadiana	273
IV. Bibliografía general sobre las notas de la Iglesia	275





BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

I. FUENTES

TORQUEMADA, J.: *Summae Ecclesiasticae libros quatuor Ioannis de Turrecremata Cardinales sancti Sixti* (Salamanticae 1560).

—*Tractatus factus contra avisamentum quoddam Basilensium, quod non licet appellare a Concilio ad Papam, auctore Iohanne de Turrecremata S.T.M., O.P.*, Mansi t. XXX, 1072-1094).

—*Solemnis tractatus fratris Iohannis de Turrecremata, O.P., Cardinalis Sancti Sixti, doctoris illuminatissimi in favorem Eugeni Papae IV contra decreta concilii Constantiensis, in quo fuit depositus Ioannis XXII, adversus Eugenium*, Mansi t. XXX, 550-590.

—*Votum M.I. de Turrecremata super avisamentum, quod Papa debeat iurare servare Decreta de Conciliis Generalibus continuandis, et electionibus confirmandis, alias cadet a iure papatu, etc.*, Mansi t. III, 559-605.

—*Responsi in blasphemam et sacrilegam inubectivam ad sanctissimum canonem iustissimae congregationis Basilensium*, Mansi XXX, 63-126.

MANSI, J.: *Conciliorum oecomunicorum Decreta* (Bologna 1973) 3ª ed.

CONC. CONSTANCIENSIS: *Acta Concilii Constantiensis*.

—*Erster band: Akten zur vorgeschichte des donstanzer konzils (1410-1414)* t. 1-4 (Münster 1896).

CONC. BASILIENSE: *Studien und Dokumente zur geschichte der Jahre 1431-1437*, t. 1-8 (Basel 1971).

TOMAS DE AQUINO: *In Symbolum Apostolorum expositio* (París, Vives 1875) c. XII, pag. 222ss.

II. BIBLIOGRAFIA GENERAL DE CARACTER HISTORICO SOBRE TORQUEMADA

BELTRAN DE HEREDIA, V.: *Colección de documentos inéditos para ilustrar la vida del Cardenal Juan de Torquemada, O.P., en Archivum Fratrum Praedicatorum*, VII (Roma 1937) 210-245.

—*Noticias y documentos para la biografía del Cardenal Juan de Torquemada. Archivum Fratrum Predicatorum* (1960) 30.53-148.

FLICHTE, MARTIN: *Historia de la Iglesia*, XV (Valencia 1976) 494-583.

CANDAL, M.: *Iohannes de Turrecremata, Cardinalis sancti Sixti: oratio de Primatu*. Ed. Crítica, notas e introducción (Roma 1954)

- GARRASTACHU, J.: *Los manuscritos del Cardenal Torquemada en la biblioteca Vaticana*, en «La ciencia tomista» 41 (1930) 188-217 y 291-322.
- GOÑI GAZTAMBIDE, J.: *Los españoles en el Concilio de Constanza* (Madrid 1966).
—*El conciliarismo en España*, en Scripta Theologica 3 (1978) 893-928.
- JORGE CARRERA, A.: *El tratado de los lugares teológicos de Torquemada*, tesis doctoral «pro manuscrito» (Pamplona, Universidad de Navarra 1977).
- MICHEL, A.: Turrecremata, en DTC, XV, 1235-1238.
- MORTIER, D.A.: *Histoire des Maitres Generaux de l'ordre des frères Precheurs*, IV (París 1909) 276-331.
- TURRON, A.: *Histoire des hommes illustrés de l'ordre de Saint Dominique*, III (París 1746) 385-441.

III. BIBLIOGRAFIA ESPECIFICA SOBRE LA ECLESIOLOGIA TORQUEMADIANA

- BICIUNAS, I.: *Doctrina Ecclesiológica S. Roberti Bellarmini cum illa Ioannis cardinalis de Turrecremata comparata* (Romae 1963).
- BINDER, C.: *El Cardenal Juan de Torquemada y el movimiento de reforma eclesiástica en el siglo XV*, en «Revista de Teología» 3-10 (1953) 49-52.
- CANDAL, M.: *Iohannes de Turrecremata, Cardinalis Sancti Sixti: Apparatus supra Decretum Florentinum unionis Graecorum Concilium Florentinum*.
—*Iohannes de Turrecremata. Cardinalis Sancti Sixti: Oratio Synodalis de Primatu*, ed. crítica, notas e introducción (Roma 1954).
- CONGAR, Y.: *Historia de los dogmas. III. La eclesiología desde S. Agustín hasta nuestros días*, col. dir. por M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk (Madrid 1976).
- S. FRANKL: *Cardinalis de Turrecremata. Doctrina de notis Ecclesiae* en «Collectanea theologica» 14 (1933) 254.
- LAGARDE, G.: *La naissance de l'esprit laïque ou décil du moyen âge* (Lovaina 1956).
- LOPEZ MARTINEZ, N.: *El cardenal Torquemada y la unidad de la Iglesia* en «Burguense» (1960) 45-72.
- MACARRONE, M.: *Vicarius Christi* (Romae 1952) 255-262.
- MASSI, P.: *Magisterio infallibile del Papa nella theologia di Giovanni da Torquemada* (Torino 1957).
- MELQUIADES, A.: *La teología española a fines del siglo XV* en «Revista teológica del sacerdocio» 10 (1978).
- PROAÑO GIL, V.: *Doctrina de Juan de Torquemada sobre el Concilio*, en «Burguense» 1 (1960) 73-96.
- STOCKMANN, J.F.: *Ioannis de Torquemada O.P. vita eiusque doctrina de corpore Christi Mystico Scholasticorum medievalium traditione illustrata et explicata* (Harlem 1951).

- THILS, G.: *Le «Tractatus de Ecclesiae» de Jean de Raguse*, en «Angelicum» 17 (1940) 219-144.
- GOÑI GAZTAMBIDE, Jo.: *Torquemada y Segovia. España en los concilios generales del Siglo XV*, en *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por Ricardo García Villoslada, III-1º, BAC, Madrid 1980, pp. 84-86.
- FRAILE, G.: *Torquemada, Juan*, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 4 (1975) 2.576.
- HUERGA, A.: *Escolástica*, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 2 (1972) 810-819, especialmente 815b-816b y 820b-821a.
- MELQUIADES, A.: *Juan de Torquemada*, en *Historia de la Teología Española* dirigida por Andrés Melquiades. Fundación Universitaria Española - Madrid 1983, pp.516 ss.
- LOPEZ MARTINEZ, N.: *Las reglas magistrales de Juan de Torquemada*, en *Hispania Christiana. Estudios en honor del Prof. José Orlandis. Obra colectiva dirigida por Josep-Ignasi Saranyana y Eloy Tejero*. Eunsas 1988. pp. 461-477.
- HERNANDEZ, R.: *El cuerpo místico de Cristo en la eclesiología de Juan de Torquemada*, en *Hispania Christiana. Estudios en honor del Prof. José Orlandis. Obra colectiva dirigida por Josep-Ignasi Saranyana y Eloy Tejero*. Eunsas 1988 pp. 479-497.

IV. BIBLIOGRAFIA GENERAL SOBRE LAS NOTAS DE LA IGLESIA

- BAINUEL, J.: *Apostolicité*, en DTC, I, 1618-1631.
- CONGAR, Y.: *Ensayos sobre el Misterio de la Iglesia* (Barcelona 1961).
—*Santa Iglesia* (Barcelona 1963).
- DE LUBAC, H.: *Catolicismo* (Barcelona 1963)
—*Corpus Mysticum, L'eucharistie et l'église au Moyen âge* (París 1949)
- GABOARDI, A.: *Teología fundamental. Il metodo apologetico* (Milano 1957).
- GARCIA SUAREZ, A.: *Principios teológicos del ecumenismo* en «Nuestro Tiempo» 7 (1965) 79-111.
- HOLBÖCK, F - SARTORY, TH.: *El misterio de la Iglesia*, I, II (Barcelona 1966).
- JOURNET, C.: *Teología de la Iglesia* (Pamplona 1960).
- LANG, A.: *Teología fundamental*, I, II (Madrid 1966).
- MICHEL, A.: *Unité de l'Eglise* en DTC, XV, 2.171-2.230
- PETRE, B.: *I fondamenti biblici dell'unità de la Chiesa* en «Sacra Doctrina» (1961) 477-504.
- RETIF, A.: *Catolicidad* (Andorra 1958).
- SCHEEBEN, M.J.: *Los misterios del cristianismo* (Barcelona 1960).
- SCHMAUS, M.: *Teología Dogmática, IV. La Iglesia* (Madrid 1960).
- STIRNIMAN, E.: *La Chiesa nella problematica presente* (Milano 1957).
- THILS, G.: *Les notes de l'Eglise dans l'apologetique catholique depuis la reforme* (Gembloux 1937).





LAS NOTAS DE LA IGLESIA SEGÚN JUAN DE TORQUEMADA EN LA SUMMA DE ECCLESIA

Fundamento de la unidad de la Iglesia

Afirma Torquemada: «Después de considerar qué entendemos por Iglesia y explicar en qué sentido vamos a hablar de ella, nos queda tratar de sus propiedades y, sobre todo, de las que le atribuyen los Santos Padres en el Símbolo de la fe, cuando dicen Creo en la Iglesia que es Una, Santa, Católica y Apóstólica»¹.

Con estas palabras se introduce el estudio de las notas. Vamos a comenzar por la unidad: «Los santos Padres —leemos— enseñan primero que es una, y esto contra tres tipos de hombres: los herejes, los cismáticos, los excomulgados»². Vemos con ello que la intención de Torquemada tiene un carácter polémico y apologético a la vez. Apologético, no en el sentido que hoy damos a la palabra apologética, es decir, como «justificación racional de la religión católica considerada en conjunto»³, sino como defensa de la misma.

En el siglo XV nadie dudaba del origen divino de la Iglesia; por tanto, el considerar los evangelios como meros libros históricos no hubiera tenido sentido. Los problemas surgían al considerar la esencia íntima de la Iglesia, y en este tema sí se discutían facetas tan importantes como el primado del Papa, el aspecto visible de la Iglesia, que algunos consideraban algo *a se* independiente del aspecto invisible y sin ningún poder salvífico.

Estos son los temas que respecto a la unidad interesaba aclarar y defender. Y son temas dogmáticos. El carácter dogmático, polémico y apologético se mezclan en su obra. En este sentido es-

cribió Torquemada «contra los cismáticos herejes y excomulgados». Pero al mismo tiempo, en un posterior apartado estudiaremos otra faceta de la unidad, a la que Torquemada da especial importancia, y de la que presenta una visión muy elaborada: la unidad del cuerpo místico.

No tuvo Torquemada ninguna dificultad en citar el Antiguo y Nuevo Testamento como libros inspirados y tampoco la tuvo en citar a los Padres y, en especial, a San Agustín como argumento de autoridad, porque todos los usaban como fundamento y como refuerzo de sus tesis por dispares que fueran. Para fundamentar la unidad de la Iglesia, Torquemada va a dar ocho motivos.

1) «La Iglesia es una, primero en la unidad del principio o cabeza por la que se rige, es decir, Cristo, nuestro Dios y Señor a quien el Padre configuró como cabeza de toda la Iglesia, que es su cuerpo»⁴.

Sobre este punto estaban todos de acuerdo, por lo menos en líneas generales. Buena prueba de ello es que en el *Enchiridium Symbolorum* de Denzinger no aparece este problema ni una sola vez, señal clara de que ni los concilios, ni los papas han necesitado defenderla. Los Padres de la Iglesia sí que trataron el tema.

En nuestro caso, del *quem Pater dedit caput super omnem ecclesiam quae est corpus eius*, podemos deducir: Cristo es el primero, pero su primado le viene de Dios, y, por tanto, es el primero en cuanto hombre. «Cuando la Escritura dice de El que todo le ha sido sometido, es evidente que se exceptúa solamente a aquel que ha sometido todas las cosas a El. Y cuando ya todas las cosas estuviesen sujetas a El, entonces el Hijo mismo quedará sujeto al que se las sujetó todas» (1 Cor 15,16). Se entiende, por tanto, le quedará sujeto en cuanto hombre. Podría Torquemada haber dicho solamente que la Iglesia es Una en razón de la unidad de principio o cabeza que la rige, y haber omitido la segunda parte, «a quien el Padre configuró como cabeza», y el no omitirla o más bien, el añadirla, indica la precisión con que nuestro autor trata todos los temas teológicos.

2) «En segundo lugar se dice que la Iglesia es una por la unidad de la fe que la ilustra y en la que se funda. Pues la fe es cierta luz divina admirable a la que somos llamados, y fundamento

de la de la religión cristiana, como dice el Crisóstomo: 'Creen en su corazón y confiesan en su boca las mismas cosas, que todos digáis lo mismo y que no haya división entre vosotros (1 Cor 1,10)'⁵.

Cita después el dominico a San Agustín y a continuación a San Jerónimo: «no se ha de pensar que es distinta la Iglesia de Roma de la de todo el orbe, la de la Galia y Britania. Pues tanto Africa, como Persia, Oriente y la India y todas las naciones bárbaras, adoran a un mismo Cristo y observan una misma regla de verdad»⁶ que es justamente lo contrario a lo que siglo y medio más tarde dijo el calvinista Monrayt: «Celui qui dit que l'Eglise romaine et Catholique est tout un, ne parle pas moins improprement que qui dirait que la mer de Bretagne fut tout l'océan». Pero en tiempo de Torquemada era ya una desviación incipiente.

Como hemos dicho, el dominico sigue a Santo Tomás al afirmar que la fe en Cristo es lo que nos vincula a la Iglesia. Los problemas surgían al considerar si esta fe, cuyo contenido venía de lo alto debía ser aceptada íntegramente o si dicho contenido podía tener elaboraciones personales sobre las que ninguna autoridad de la Iglesia podía intervenir legítimamente. Nadie quería salir de la Iglesia, pero los wiclefianos querían liberarse de la tutela de la misma y naturalmente una Iglesia visible era lo que sobraba. Además los partidarios de la predestinación no estaban conformes en decir que la fe en Cristo es lo que nos vincula a la Iglesia.

3) «En tercer lugar la Iglesia es una por la unidad del sacramento del Bautismo por el que viene la santificación⁷. Y aquí aparecen los sacramentos, por tanto la Iglesia visible, porque son signos sensibles. Insiste en el tema «el cual (Bautismo) es igual para todos en lo que se refiere a la materia (de la que se habla en San Juan 3,5: 'Al que no renazca del agua...') como de la forma (de la que se habla en (San Mateo 28,19): «Bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo») y como también el efecto final: 'quien creyere y se bautizare se salvará' (Mc 16,16) y también en cuanto a la eficacia del bien que se consigue, que es igual para todos»⁸.

Los partidarios de la predestinación, la Iglesia de los predestinados, no querían oír hablar de la Iglesia como formada por «los que tienen en común la fe católica y los sacramentos»; y el domi-

nico usa a San Agustín como argumento de autoridad «por esta unidad de bautismo, que es puerta de los otros sacramentos, se entiende también la unidad de la Iglesia»⁹.

El esquema hasta ahora seguido por Torquemada respecto a la unidad de la Iglesia es el del Apóstol en Eph 4,5 «Uno solo es el Señor, una sola la fe, un solo el bautismo». Este tercer argumento es por tanto de capital importancia porque significa un enganche entre la Iglesia visible y la invisible que era algo debatido a todas horas en aquel tiempo.

¿Y quienes no están bautizados, pero tienen fe, esperanza y caridad e inhabitación del Espíritu Santo, pertenecen o no pertenecen a la Iglesia? Este es el caso de los catecúmenos que Torquemada se plantea en la objeción octava del capítulo 7, libro primero. Para resolverlo se vale de la división ya vista en Santo Tomás: la incorporación a Cristo sucede de dos formas: por mérito y por número. Por mérito ciertamente puede alguien pertenecer a la Iglesia, o lo que es lo mismo, incorporarse a Cristo, incluso sin haber recibido el Bautismo, aunque no sin habérselo propuesto... También después de la institución de los sacramentos¹⁰. «Como número, en cambio, no puede alguien considerarse de la Iglesia si no es por el Bautismo. Por eso, antes del Bautismo nadie es admitido a la recepción de la Eucaristía y de los demás sacramentos de la Iglesia»¹¹.

Pero antes de la venida de Cristo no existía el Bautismo; por tanto, o no pertenecían a la Iglesia, o la unidad de la Iglesia no tenía al Bautismo como una de sus bases. Por otra parte, hay tres bautismos: de agua, de sangre y de deseo. Estas son las objeciones 9 y 10 que se plantea el dominico referentes a este sacramento y que responde en el capítulo 8, libro primero: «si bien el Bautismo no existía desde el principio de la Iglesia, no se sigue que una vez instituido, la unidad de éste no fundamenta de algún modo la unidad de la Iglesia: para lo cual hay que saber que los hombres nunca pudieron salvarse, incluso antes de la venida de Cristo, a no ser que fueran miembros de Cristo, como se dice (Act 4,12) «en ningún otro hay salvación, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvados», pero antes de la venida de Cristo por la fe en el que había de venir (...). Pero la fe del tiempo presente se manifiesta con otro signo distinto del que se mostraba cuando era futura (...) aunque

el sacramento del Bautismo no ha sido siempre el mismo, sin embargo, la fe que expresa el Bautismo fue siempre la misma de modo necesario»¹². El Bautismo aparece como signo de la fe después de la venida de Cristo. «Como dice Santo Tomás: uno solo es el Bautismo que se celebra con agua según las debidas palabras. Pero los otros son llamados bautismos en relación a éste por cuanto producen el mismo efecto que, sin embargo, se realiza de alguna manera en virtud del Bautismo de agua, porque el bautismo de sangre y el bautismo de penitencia o deseo no valen para la regeneración si no se tiene el propósito de recibir el Bautismo de agua»¹³. Y sigue Toquemada: «se podría también responder diciendo que el Bautismo es uno sólo porque es irrepetible como es el pecado original contra el que fue instituido como medicina»¹⁴.

Aquí Torquemada podría hacer una alusión más clara al carácter que imprime el bautismo, como sello de unión especial con Cristo que el pecado no puede borrar¹⁵. Pero no parece que quisiera tocar este punto, quizás para evitar más polémicas con los husitas que no lo admitían. Sin embargo, Juan de Ragusa le dió gran importancia.

4) «En cuarto lugar, se dice que la Iglesia es una en razón de la unidad de esperanza, por la que se dirige a los bienes celestes y se remonta a la misma esperanza de la felicidad acerca de la que dice el Apóstol: 'Habéis sido llamados a la única esperanza de vuestra vocación' (Eph 4,4), esto es, a una cosa distinta que es efecto de la vocación»¹⁶.

También aquí estaban todos de acuerdo, en tener una misma esperanza en la unión definitiva con Cristo. Sobre el problema de la vocación de los cristianos, por el mero hecho de serlo, Torquemada cita escuetamente un comentario de la glosa y nada más.

5) «En quinto lugar es una la Iglesia por la unidad de la caridad (...). Unánimes teniendo la misma caridad y sintiendo lo mismo (Phil 2,2). Por otra parte, acerca de esta unidad que realiza la caridad se habla en los Act 4,32, donde se dice de la primitiva Iglesia que 'la multitud de los creyentes tenían una sola alma y un solo corazón en el Señor', pues, como dice la glosa, el lazo de la caridad los unía mutuamente»¹⁷.

La caridad relaciona unos miembros con otros y los unifica con la cabeza Jesucristo y su vicario en la Tierra. Y es que la unidad de la Iglesia es una unidad de caridad; hablar de unidad de la Iglesia sin hablar de unidad de amor no es posible: «pero no ruego sólo por estos, sino por cuantos crean en Mí por su palabra, para que sean uno, como Tú, Padre, estás en Mí y yo en Tí, para que también ellos sean en nosotros, y el mundo crea que Tú me has enviado (...), para que sean consumados en la unidad y conozca el mundo que Tú me enviaste y amaste a estos como me amaste a Mí» (Io 17,20-23). Por eso la unidad católica se halla en el seno de nuestro tiempo pero no es de este mundo, «Mi reino no es de este mundo» (Io 18-36).

Este argumento de la caridad está íntimamente unido al anterior de la esperanza y al siguiente del Espíritu Santo. Pero la caridad, la gracia, ¿es el fundamento último de la unidad? ¿No lo será más bien el Espíritu Santo? ¿Cómo se relacionan Espíritu Santo y gracia? El Espíritu Santo procedente del Padre y del Hijo, hace presente al Hijo que imprime en el hombre (por la gracia) su ser divino, por el cual vive el hombre en amor revertido al Padre y así consigue el que «ellos sean en nosotros»¹⁸.

«Asimismo, dice también la glosa, que la Iglesia es un pan y un cuerpo, porque así como el pan está hecho de muchos granos y el cuerpo está compuesto de muchos miembros, así la Iglesia está formada por multitud de fieles, mediante el lazo de la caridad. Aquí dice San Agustín que la caridad es un don propio de la unidad y la paz católica (In lib. de Baptis., también en el cap. multi, 1.9.1)».

6) «En sexto lugar se dice que la Iglesia es una por la unidad del Espíritu vivificante, pues es uno y el mismo Espíritu, es decir, el Espíritu Santo el que es como la única y principal perfección del cuerpo místico, y está, como dice el Apóstol, en todos los miembros como el alma en el cuerpo, repartiendo sus dones a cada uno como quiere, pues 'las gracias son diferentes, pero el Espíritu es el mismo' (1 Cor 12,4)»¹⁹.

Aunque después dedicaremos unas páginas al tema del Espíritu Santo, como alma del cuerpo místico de Cristo, vemos por el texto de este sexto argumento que el Espíritu Santo viene considerado:

- Fundamento principal e invisible de unidad: *factus tamquam ultima, et principalis perfecti Corporis Mystici*.
- Como que el Espíritu Santo es a la Iglesia lo que el alma al cuerpo (después explicará que hay que entender los términos analógicamente).
- El Espíritu Santo es distribuidor de las gracias, por tanto la gracia, la caridad, no es el fundamento último de la unidad.

Ahora nos vamos a fijar en otro aspecto, y es el siguiente: ¿cómo puede estar el Espíritu Santo en los que están en pecado? ¿No será que la unidad del Espíritu Santo no es un argumento válido para la unidad de la Iglesia? Esta es justamente la objeción séptima que Torquemada se plantea en el capítulo siete: «En séptimo lugar, porque pertenecen a la unidad de la Iglesia muchos en los que no hay caridad, ni habita en ellos el Espíritu Santo como son los pecadores. Por eso, más arriba se ha demostrado de muchas maneras que la Iglesia universal comprende a la generalidad de todos los fieles. De ahí que (Mat. 13,25) se dice que 'el trigo se una a la cizaña' (...). Por tanto lo dicho no se requiere para la unidad de la Iglesia»²⁰.

Torquemada no pone en duda de ningún modo que a la Iglesia pertenecen todos los bautizados; prefiere poner en duda la validez del argumento de la unidad por razón del Espíritu Santo.

La respuesta la da en el capítulo octavo: «Si bien los fieles que pecan no tienen todas aquellas cosas por las que se dice que la Iglesia es una, pertenecen igualmente a la unidad de la Iglesia de alguna manera, en cuanto coinciden con los otros fieles en una misma fe. Es, sin embargo, verdad que no tienen caridad por la que decimos que se vivifica el cuerpo de la Iglesia, a los tales se les considera como miembros muertos, y no son propiamente miembros del cuerpo de Cristo, como se ha dicho anteriormente y mostraremos más ampliamente después»²¹. El pertenecer a la Iglesia como miembro vivo o muerto depende, por tanto, de cada individuo, de su hacer concreto respecto a Dios, contando con la gracia, en ningún modo de una preelección anterior que dejaría desasistidas a las personas.

7) «En séptimo lugar se dice que es una la Iglesia por la unidad del fin último, que es la misma felicidad a la que se orde-

na. (...) San Agustín comentando las palabras del Salmo *omnes gentes* dice: 'muchas naciones, pero un solo pueblo. ¿Por qué un pueblo? Porque es una la esperanza. Finalmente, ¿por qué no va a ser uno el pueblo si es una la patria, Jerusalén?'»²².

Este argumento y el cuarto que se refiere a la esperanza van íntimamente unidos y no nos parece que necesiten una explicación complementaria.

8) El octavo y último argumento es el de mayor importancia: «En octavo lugar se dice que la Iglesia es una, por la unidad del que la preside, rige y gobierna visiblemente»²³.

Porque los argumentos dados hasta ahora en favor de la unidad de la Iglesia, a saber:

- 1) La unidad de cabeza (Jesucristo)
- 2) Unidad de fe
- 3) Unidad de Bautismo
- 4) Unidad de esperanza
- 5) Unidad de caridad
- 6) Unidad del Espíritu Santo
- 7) Unidad del fin último

los daban todos, fueran cuales fueran sus ideas. Pero es precisamente el Papa —el Vicario de Cristo que preside la Iglesia y la rige y gobierna— quien da la justa medida de lo que significan y exigen cada uno de esos argumentos, y aquí es donde nacia el foco de desacuerdos, porque todos ellos vienen delimitados y concretados sin aproximaciones ni subjetivismos. «Habrá un solo rebaño y un solo Pastor» (Io. 10,16). «Este único Pastor, rector y gobernador de toda la Iglesia universal, que hace las veces de Cristo, es el Sumo Pontífice, como se demostrará más adelante»²⁴.

Torquemada dedicó todo el segundo libro de la *Summa Ecclesiae* a este tema y lo tituló *De Ecclesia Romana et de eius Pontificis Primatu*. En este segundo libro el esquema seguido por el dominico es claro y vamos a intentar esbozarlo en pocas líneas.

El Papa es el *Vicarius Christi*, sucesor de Pedro, con la misma potestad vicaria ejercida por Pedro. De ahí se deduce que tiene plenitud de poder; como consecuencia de esta plenitud resulta para el Papa la plenitud de magisterio; de la plenitud de magisterio se

deduce la infalibilidad. Tendrá pues el Papa el poder de definir cuestiones de fe y estas definiciones, por la plenitud de poder y de magisterio, deben ser asentidas obligatoriamente.

Como dice Thils²⁵ durante el siglo XVI el magisterio infalible del Papa se convierte en el argumento principal de la nota de unidad. El Pontífice resume la autoridad doctrinal y, se insiste en que el Papa es el Vicario de Cristo. En el siglo XVII se abandona en parte este argumento y se insiste más en el concepto de unicidad de comunión en lo referente a la aceptación de la fe cristiana. En los siglos XVIII y XIX hubo un retorno al XVI con un reforzamiento de la función de unidad que tiene el Papa.

Se ha hablado mucho de que el Primado papal es la causa y salvaguardia de la unidad más que la unidad misma y que la insistencia en el argumento primacial no hace sino desdibujar la riqueza de la unidad de la Iglesia. De cualquier modo, el dominico quiso dejar ese punto bien sentado, porque sin él, la unidad de la Iglesia queda a la deriva. Por eso, lo estudió tanto. Dice Michele Maccarrone «grande teologo ed insieme grande canonista, il Torquemada é il piú importante esponente del movimento dottrinale in favore del primato sviluppatosi nella prima metà del'400, ed é principalmente per merito suo che questo non si fermó a ripetere le tesi tradizionali ma divenne il rinnovamento della teologia del primato»²⁶.

El término *Vicarius Christi* había perdido en tiempos de Torquemada su significado primigenio que fue precisamente el de sucesor de Cristo, no un representante sin plenitud, como muchos afirmaban en tiempos del dominico. Los conciliaristas hablaron del Papa como *Vicarius Petri*. «Al segundo hay que decir que es una locución impropia decir que el Romano Pontífice es el vicario del bienaventurado Pedro: pues sólo es vicario de Dios, de quien hace las veces en la Tierra. Sin embargo, el apóstol Pedro, siendo vicario de Cristo no podría tener otro vicario...»²⁷. No el ser sucesor de Pedro con el significado de siempre, sino como quien recibe la autoridad de Pedro y no de Cristo. Torquemada estudia este tema en el segundo libro de la summa: «*Quod Romanus pontifex sit Christi vicarius et locus eius teneat in terris*»²⁸.

¿Pero, el Papa y Cristo son dos cabezas en la Iglesia o solamente una? Si una sola, ¿cómo es posible? En este punto sigue de nuevo a Santo Tomás²⁹. Hay un doble influjo en los miembros

de la Iglesia, uno interno y otro externo. En cuanto al influjo interior, Cristo es causa de la efusión de dones espirituales y es causa de la unidad de la Iglesia; y por otra parte, el influjo externo se da a través del gobierno de la misma. «De un modo en cuanto al influjo interior (...) Y así Cristo es cabeza y causa de la unidad de la Iglesia; de otro modo (...) en cuanto al influjo exterior, y así la unidad de la Iglesia mira a aquel que preside a toda la Iglesia en lugar de Cristo como príncipe y cabeza»³⁰.

Porque Cristo no tiene en la Iglesia militante la misma presencia física que en la triunfante, se ha provisto de un vicario. En consecuencia, su juicio no puede errar en cuestiones de fe. De aquí se deduce la infalibilidad del Papa, porque el mismo Cristo juzga en la persona del Papa. El Papa tiene un poder universal, pleno, supremo y Cristo tiene un solo Vicario, no varios³¹. Y el Papa es superior a cualquier otro juez, pues «nadie que tiene potestad delegada por otro puede hacer algunas variación sobre la misma, sin injuriar a Cristo, de quien es vicario»³². En el siglo XVI los teólogos dominicos y San Roberto Belarmino (+1621) siguieron las huellas de Torquemada en este punto tan importante³³.

En el Concilio de Florencia se dijo: «*Romanum Pontificem quem unicum loco Dei totius orbis patrem et doctorem suscepimus*»³⁴, que, según Maccarrone, tuvo como fuente el discurso de Torquemada en Nuremberg, en 1438 donde entre otras cosas afirmó: «*Cum Papae respectu Ecclesiae ratio capitis non congruat nisi inquantum vices agens Christi*»³⁵.

El dominico explica también que este título puede aplicarse a los obispos, sucesores de los apóstoles, y para ello se apoya en (I Cor 4,1): «Es preciso que los hombres vean en nosotros a los ministros de Cristo y a los administradores de los ministerios de Dios»; y comenta Torquemada: «*hoc enim dicebat Apostolus de apostolis et per consequens de eorum successoribus, qui sunt episcopi*»³⁶; pero «*unus tamen inter eos principalis vicarius et supremus est constitutus pro servanda Ecclesia unitate*»³⁷; es decir, el Papa.

Para la doctrina del *vicarius Christi*, el dominico tuvo como punto de apoyo importante a Santo Tomás que trató este tema en el *Opusculus contra errores Graecorum* (escrito por encargo de Urbano IV): «*Ostenditur etiam quod Petrus sit vicarius Christi et Romanus Pontifex Petri successor in eadem potestate ei a Christo collata*», y en la *Summa* contra los gentiles: «*eadem ratione quia*

praesentiam corporalem erat Ecclesiae subtracturus, oportuit ut alicui committeret qui loco sui universalis Ecclesiae curam gereret»³⁸; pero como dice Maccarrone «Torquemada non si limita però ad una ripetizione letterale, come facevano gli altri teologi difensori del primato, ma aggiunge di suo una sistematica esposizione»³⁹.

La unidad del cuerpo místico

Hemos visto que a Torquemada le interesa profundizar en el misterio de la Iglesia de modo sistemático, cosa que ni Jacobo de Viterbo ni Juan de Ragusa habían hecho de modo comparable, ni en profundidad ni en extensión, a como lo hace Torquemada.

A través de su estudio sobre la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, aparece Ella misma y su unidad de modo mucho más coherente y acabado. Transcribimos unas palabras del dominico: «Debemos tener en cuenta —dice S. Jerónimo hablando de la carne de Cristo— que ésta se entiende de dos modos, tomándose así de dos modos el cuerpo de Cristo. Se llama pues cuerpo de Cristo a aquel de miembros carnales reunidos en la estructura natural que tomó de la Virgen. Y también al cuerpo místico que es la Iglesia, el cual enlaza y traba a las personas fieles de ambos sexos, en una estructura espiritual»⁴⁰.

Aquí cabe hacerse una serie de preguntas: ¿De qué naturaleza es la unidad del cuerpo místico? Para nosotros un cuerpo viviente es una realidad en la cual las partes forman una sustancia única; el cuerpo místico, ¿es una realidad de este tipo? No lo es. Entonces quizá sea una unidad moral, como una familia, por ejemplo. Tenemos que contestar que tampoco. El cuerpo místico no es solamente una unidad de vínculos jurídicos y morales como las sociedades naturales. Es, sí, una sociedad, pero con vínculos más fuertes, porque además de vínculos éticos y jurídicos tiene otros más profundos que tendremos que explorar.

Antes de entrar propiamente en la materia queremos señalar que en este estudio Torquemada sigue muy directamente a S. Agustín, lo cita en todo momento, quizá sin conseguir poner la última piedra en la elaboración teológica a todas las geniales intuiciones del Santo. Por otra parte, el dominico se apoya en S. To-

más, «como director y maestro en todas las dudas» que en este trabajo puedan surgir.

No hay afán de originalidad en el estudio torquemadiano, hay deseo de claridad, de no dejar un cabo suelto, y propósito de absoluta honradez. Su objetivo es aclarar, enseñar, explicar y, si algún tema, otros autores lo han resuelto mejor, los cita sin la menor preocupación de ser original. Pero en esta como en otras partes de la obra, a través de su gran humildad intelectual, se descubre su clarísima mente y su enorme cultura teológica.

1. *Distintas acepciones de «cuerpo místico»*

«El cuerpo místico —y místico significa secreto, dice el dominico—, puede también tomarse en las acepciones de sagrado, divino, oculto y figurativo».

Sagrado.— «Primero porque sagrado es lo mismo que santo (...) y según esto, «El Santuario de Dios es sagrado y vosotros sois ese santuario» (1 Cor 3,17)».

Divino.— «Según aquello que se dice de sus miembros: »Yo había dicho: ¡Vosotros, dioses sois, todos vosotros, hijos del Altísimo (Ps 81,6)» y «participáis de la naturaleza divina (2 Pet 1,4)».

Oculto.— «Porque ciertamente está oculto a nosotros en esta peregrinación, a quienes pertenecen a la peregrinación de este cuerpo. Dice S. Bernardo: '¿Quién puede decir: yo pertenezco a los elegidos, yo soy de los predestinados a la Vida, yo del número de los hijos?', en efecto dice la Escritura: «No sabe el hombre si es digno de odio o de amor (Ecl 9,1)».

Figurativo.— «Con mayor frecuencia, sin embargo, el cuerpo de la Iglesia se denomina místico por la cuarta significación, es decir, en cuanto figurativo, ya se deja como figura o como semejanza, como se desprende del Apóstol, que habla de la Iglesia con frecuencia para semejanza con el cuerpo natural del hombre. Por tanto, debemos tener en cuenta que la razón de esta significación mística se toma, entre otras, principalmente de cuatro cosas.

Primero de la multiplicidad de los Oficios de los miembros que concurren a la composición del cuerpo (...) y en la epístola a los Romanos se dice: 'Pues así como nuestro cuerpo, en su uni-

dad, posee muchos miembros...Rom 12,46': En segundo lugar se toma de la semejanza de la conformidad y unidad de los miembros en la cabeza (...) de lo más perfecto que es donde residen todos los sentidos, en cuanto a plenitud del sentido y del movimiento, se difunde a todo el cuerpo. De lo tercero que se toma la razón de la expresión mística, es la unidad de espíritu. Del mismo modo que el cuerpo natural del hombre tiene un espíritu que une a todo el cuerpo y gobierna a todos los miembros, así en todo el cuerpo de la Iglesia hay un Espíritu vivificante y regente que es el Espíritu Santo. De lo que dice el Apóstol: 'En un solo Espíritu hemos sido todos bautizados para no formar más que un cuerpo (1 Cor 12,13)'. Lo cuarto, en que se encuentra la similitud mística, es que, como en el cuerpo humano, la cabeza y los miembros constituyen una persona (...). Y el mismo S. Agustín «Pues es un hombre, en su cabeza y su cuerpo, Jesucristo Salvador del cuerpo y los miembros del cuerpo, son dos en una carne, en una vez, en una pasión y, habiendo remitido la iniquidad, en un descanso»⁴¹.

«Figurativo» es la significación más usual, como figura o semejanza con el cuerpo natural, como se deduce de muchos pasajes de S. Pablo. Está pues claro que el cuerpo místico no es una unidad sustancial. Cada cristiano por estrechamente que esté unido a Cristo tiene su propia personalidad individual. Y sobre esta idea insiste Torquemada, quizás por no ser mal entendido y dejar bien clara su postura pues en Basilea se habían condenado algunas exageraciones referentes a la unión de los cristianos con Cristo en el cuerpo místico.

Por otra parte, la expresión figurativo no suprime ligaduras profundas de cada miembro con la cabeza y de los miembros entre sí; son ligaduras jurídicas, morales y físicas, aunque accidentales. Accidentes metafísicos que no afectan al *unum per se*, pero sí al *unum per accidens*.

«Debemos tener en cuenta para una comprensión verdadera y católica de ellas que hay una doble unidad personal en Cristo y si se consideran las razones de una y de otra, se encuentra un doble modo de predicar de Cristo en la Sagrada Escritura, según una y otra razón. La primera es ciertamente la unidad real, y según San Juan Damasceno, 'es sustancial, o hipostática por la cual la humanidad, asumida por el Verbo, se une a Sí personalmente, ya que fue asumida el mismo ser real hipostático o personal'. Res-

pecto a lo cual se dice: 'El Verbo se hizo carne'. La otra unidad personal es aquella mística de la que hemos hablado antes, por la cual el cuerpo místico de la Iglesia con Cristo hombre es llamado una persona, un hombre y un Cristo, de la cual se dijo: 'Todos sois uno en Cristo'. Estos dos modos de unión, los trata expresamente San Agustín y son tomados por Santo Tomás con estas palabras: 'Pues si la sustancia divina tan distante pudo por causa nuestra tomar de este modo la sustancia humana, para que fuese una persona' —he aquí la primera unidad— 'cuánto más creíble es que otros santos sean hechos con Cristo hombre, un Cristo'. Esta es la segunda unidad.

«Además para entender bien esto debemos tener en cuenta que, como a causa de la unidad natural del cuerpo natural y la cabeza en el hombre, la cabeza no sólo habla por sí, sino también asume la persona de los miembros en el hablar, así en esto encontramos que Cristo no sólo habla en su persona, sino en la de los miembros, a causa de la predicha unidad mística o espiritual de Cristo cabeza y de sus miembros. De esto dice el Maestro en la glosa: 'Señor, a tí clamé': Esta claridad nos une con Cristo. Pues por la caridad la cabeza y el cuerpo son como un hombre. Es propio de la cabeza hablar por los miembros, como nuestra lengua lo hace por la persona de todos los miembros: pues ella desempeña esa función de hablar por todos los miembros, dice por el pie, cázame, y por la mano, me han herido. Así también Cristo en cuanto cabeza habla por muchos con quienes es uno. Pues la caridad nos hace uno con Cristo, ya hable la cabeza ya los miembros, ya convenga lo dicho a la cabeza, ya a los miembros, el que habla es Cristo. Y todos en sus palabras reconozcan la suya como inhiriendo en el cuerpo de Cristo. Algunas veces dice que le compete sólo a El, sin embargo, no se separa de nuestras palabras, sino de las suyas propias pasa a las nuestras, y de las nuestras, alguna vez, pasa a las suyas propias».⁴²

2. Cristo cabeza de la Iglesia

Pero, ¿qué vínculos hay entre la cabeza y los miembros? ¿En qué sentido Cristo es cabeza de la Iglesia? «Sólo Cristo tiene dos cosas que concurren a la noción plena de cabeza respecto de la

Iglesia, que son el influjo del sentido y movimiento espiritual en todo el cuerpo de la Iglesia y la conformidad de naturaleza con El. Por tanto, sólo a El compete la razón de cabeza, y de cuerpo de la Iglesia»⁴³. Y a continuación cita Eph 1, 22s: «Le constituyó cabeza suprema de la Iglesia que es su cuerpo».

En el capítulo 46 habla del mismo tema: Cristo cabeza de la Iglesia,

1) Por la excelencia de su dignidad, «porque en El reside toda la plenitud de la divinidad» (Col 2,9), como dice el Apóstol «está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos» (Roma 9,5).

2) Porque por El, en cuanto Dios, está en nosotros toda la gracia espiritual.

3) Porque en cuanto Dios nos mueve, gobierna y dirige hacia Sí mismo.

Por razón de la naturaleza humana. «También según la naturaleza... es cabeza según la naturaleza humana».

«También según la naturaleza humana competen a Cristo estas propiedades de la cabeza: Primero porque la naturaleza humana en Cristo es dignísima tanto en razón de preeminencia, porque es enaltecida hasta la unión con la Persona divina; como en razón de la propia operación, porque tuvo un obrar dignísimo en la Iglesia, redimirla y edificarla en su Sangre; como en razón de la perfección, porque en El reside toda la gracia como la cabeza en los sentidos, según: «y (le) hemos visto (...) lleno de gracia y de verdad».

La segunda propiedad de la cabeza también le conviene a El según la naturaleza humana, porque por medio de Cristo alcanzamos el sentido de la fe y el movimiento de la caridad. «La gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo». Y también: «De su plenitud hemos recibido todos».

La tercera propiedad de la cabeza igualmente le conviene pues El es nuestro Rey y Pontífice. «Teniendo, pues, tal Sumo Sacerdote que penetró los cielos —Jesús, el Hijo de Dios—. El ciertamente nos dirige en la doctrina y el ejemplo. «Jesús hizo y enseñó desde un principio».

La cuarta condición conviene a Cristo sólo en su naturaleza humana y esto completa en El la razón de cabeza. Como Cristo según la naturaleza humana tiene homogeneidad de perfección con nosotros, y es principio unívoco y regla conforme y de un mismo género.

De donde, en el lenguaje común, Cristo en cuanto Dios puede llamarse cabeza de la Iglesia junto con el Padre y el Espíritu Santo, pero, propiamente hablando, es cabeza según la naturaleza humana».

Y sigue Torquemada en el capítulo 52 diciendo que al hablar de las acciones de Cristo como Dios, debemos referirnos a toda la Trinidad, que será también cabeza de la Iglesia en razón de principio, pero a la cabeza se le exige igualdad de naturaleza, de aquí que solamente Cristo con su naturaleza humana lo sea en sentido estricto. En este punto se apoya en S. Tomás⁴⁴.

Pero, ¿cómo influye la cabeza en los miembros? «Finalmente debe decirse con el mismo S. Tomás que la cabeza influye de dos modos en los otros miembros. De un modo por influjo intrínseco, en cuanto movimiento o fuerza motiva y sensitiva, que deriva de la cabeza a los otros miembros. De otro modo según un gobierno exterior, es decir, según que por cabeza, el hombre es dirigido en sus actos exteriores. El influjo interior de la gracia pertenece sólo a Cristo, cuya humanidad, por estar unida la divinidad, tiene virtud de justificar. Pero el influjo en cuanto al gobierno exterior puede convenir a otros (...), como el Papa que es cabeza de toda la Iglesia en el tiempo de su pontificado. Y según un determinado estuado en cuanto son viadores (...) los reciben de un modo vicario de Cristo»⁴⁵.

Antes de seguir adelante vemos que el pensamiento del dominico nos lleva a ver a Cristo, como al Hijo de Dios, que se realiza en una naturaleza humana. Por tanto, por la Encarnación tiene lugar la exaltación suprema de una criatura. Dios ha hecho don de su Persona para asumir la naturaleza humana, una naturaleza finita, y así en Cristo se verifica una deificación sustancial, con el fin de conseguir mediante ella la deificación de los hombres por comunicación accidental de su presencia, que es lo se llama santificación.

3. Cristo «cabeza de los cuerpos»

Pero Cristo además de ser cabeza de las almas de los fieles por la fe y la caridad es también cabeza de los fieles en cuanto a sus cuerpos. Este es el problema que Torquemada se plantea en el capítulo 53.

«¿No sabéis que vuestro cuerpos son miembros de Cristo?» (I Cor 6,15) y «Transformará este nuestro pobre cuerpo en un cuerpo glorioso como el suyo» (Phil 3,21). Estas dos citas le dan la base de su argumentación. Si Cristo fuera sólo cabeza de las almas, solamente nuestras almas serían sus miembros; pero como también recibió un cuerpo precisamente por el cual es cabeza nuestra, nuestros cuerpos son miembros suyos.

«Cristo es cabeza de la Iglesia o de los fieles en cuanto a las almas y en cuanto a los cuerpos, pero principalmente de las almas y secundariamente de los cuerpos»⁴⁶. Porque el cuerpo humano está ordenado naturalmente al alma racional, que es su forma y motor, como dice Santo Tomás⁴⁷. Por ser su forma, el cuerpo recibe del alma la vida y el resto de sus propiedades según su especie y el cuerpo se convierte en instrumento del alma, y esto es verdad también para Cristo, y así la humanidad de Cristo tiene poder de influir en cuanto está unida al Verbo, a quien el cuerpo se une por medio del alma. Por tanto, toda la humanidad de Cristo, según el alma y el cuerpo, influye en los hombres principalmente en cuanto al alma, y secundariamente en cuanto al cuerpo. Y esto tiene lugar de dos modos. Un primer modo en cuanto los miembros del cuerpo se manifiestan instrumentos de justicia en el alma que vive unida a Cristo como dice el Apóstol: «Ofrecéos más bien a Dios como quienes, muertos, han vuelto a la vida, y dad vuestros miembros a Dios como instrumentos de justicia» (Rom 6,13). Y de otro modo en cuanto la vida de la gloria deriva del alma al cuerpo según (Rom 8,11): «Aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por medio de su Espíritu que habita en vosotros»⁴⁸.

«La gracia aunque no alcance al cuerpo primera y principalmente, le viene, sin embargo, secundaria e instrumentalmente. Pues como se dijo aunque el cuerpo no reciba un influjo espiritual inmediato lo recibe, sin embargo, mediante el alma. Porque respecto de ambas partes de la naturaleza humana, es decir, del alma y

del cuerpo, Cristo es cabeza de la Iglesia (...) nuestros cuerpos de algún modo se continúan mediante el cuerpo de Cristo, ciertamente no según la cantidad, como es evidente, ni según la perfección natural, porque una es el alma de Cristo y otra distinta la de cada uno, según la cual es alcanzada la perfección natural; sino según la perfección de la santificación, que es el Espíritu Santo, quien de modo pleno estuvo en Cristo. Pues la perfección del cuerpo, como dice el maestro Alejandro, no sólo es el alma, sino El Espíritu Santo para quienes nuestros cuerpos son templo»⁴⁹; según aquello: «¿No sabéis que vuestro cuerpo es santuario del Espíritu Santo?» (1 Cor 6,19). El alma perfecciona en cuanto al ser de la naturaleza, en cambio el Espíritu Santo en cuanto al ser de la santificación. El Espíritu Santo que santifica el cuerpo de Cristo es el mismo que santifica nuestros cuerpos, mientras permanecemos en la fe y en la caridad de Cristo. De esta santificación espiritual queda en nuestro cuerpo cierto orden a la gloriosa resurrección, como dice Santo Tomás y lo ya dicho de Alejandro. Pues el Apostol prueba la resurrección gloriosa de los cuerpos diciendo: «Y si el Espíritu, que resucitó a Jesús de entre los muertos, habita en vosotros, dará también la vida a vuestro cuerpos mortales, por su Espíritu que habita en vosotros (Rom 8,11)».

Llegados a este punto es interesante tener en cuenta que en el capítulo cuarenta y cinco Torquemada presenta ocho «objeciones contra lo dicho sobre la cabeza de la Iglesia».

Nosotros vamos a recoger las tres que nos parecen más interesantes y que dan pie para profundizar más en la constitución del cuerpo místico y son precisamente la primera, segunda y cuarta de las ocho presentadas.

Primera objeción: Cristo debe ser llamado corazón y no cabeza de la Iglesia. «Cristo no debe ser llamado cabeza sino más bien corazón de la Iglesia, porque el corazón es principio de Vida en todo el cuerpo (...) y esto conviene a Cristo, pues vivifica a toda la Iglesia». Servirá para aclarar más lo que significa ser cabeza y también la función del Espíritu Santo en el cuerpo místico.

Segunda objeción: Cristo no es cabeza de la Iglesia ni por su naturaleza divina, ni por la humana. Veremos como la Humanidad de Cristo da el Espíritu Santo a su Iglesia.

Tercera objeción: El influjo de Cristo llega solamente a quienes son miembros unidos a El por la fe y la caridad. «La gracia

capital no afecta sino a aquellos que ya son miembros, y ninguna es miembro si no se une por la fe y la caridad, por tanto, no influye en nadie que no tenga la fe y la caridad (...). Parece que la gracia capital no comunica a ninguno ni el sentido ni el movimiento. No parece, por tanto, que compete a Cristo comunicar el sentido y el movimiento».

En definitiva: ¿Cristo puede llegar directamente a todos los miembros del cuerpo místico? En el capítulo cuarenta y seis se responde a las ocho objeciones y nosotros nos limitaremos a las tres que hemos elegido.

Para contestar a la primera, que tiene una respuesta muy larga y minuciosa, Torquemada explica en que consiste ser cabeza. Para esto el dominico empieza señalando cuatro características de la cabeza del cuerpo humano, en relación con los demás miembros del mismo.

Primera característica: Se distingue de los demás miembros por una triple dignidad: a) Está situada en la parte más alta del cuerpo. b) Es la que tiene operaciones más dignas «Es más noble que las demás, porque las potencias más nobles como la imaginación, la memoria y semejantes se encuentran en ella». c) Es la más perfecta. En ella se conjugan todos los sentidos, mientras en los otros sólo está el tacto. Resumiendo: Altura, dignidad, perfección.

Segunda característica: «En la cabeza humana, las potencias vivificantes proceden de la cabeza a los otros miembros. Y así es principio de los otros miembros, dándoles el sentido y el movimiento». La cabeza es el origen de las potencias vivificantes de los demás miembros.

Tercera característica: La cabeza «dirige a los otros miembros en sus actos a causa de la imaginación y el sentido que en ella abunda a modo de fuente». La cabeza dirige a los miembros.

Cuarta característica: La cabeza «es conforme en la naturaleza con los otros miembros» (...) y de ella se lleva a todos los miembros el vigor y la prudencia».

Una vez vistas estas características de la cabeza en el cuerpo humano, Torquemada las aplica a Cristo y concluye que por las tres primeras le corresponde ser cabeza tanto en cuanto a su naturaleza divina como a su naturaleza humana.

En cuanto a su naturaleza divina.

Tiene la máxima dignidad «está por encima de todas las cosas, Dios Bendito por los siglos» (Rom 9,5).

Porque por El, en cuanto Dios, está en nosotros toda la gracia espiritual.

Porque el mismo Dios nos mueve, gobierna y dirige hacia Sí mismo.

En cuanto a la naturaleza humana.

En cuanto a la primera característica, es dignísima a) porque es enaltecida hasta la unión en la Persona divina; b) en razón de la propia operación, «porque tuvo un obrar dignísimo en la Iglesia al redimirla y edificarla en su Sangre»; c) en cuanto a la perfección «en El reside toda la gracia (...) y le hemos visto (...) lleno de gracia y de verdad» (Io 1,14).

En cuanto a la segunda característica también conviene a la naturaleza humana de Cristo, porque por su medio alcanzamos el sentido de la fe y el movimiento de la caridad. «De su plenitud hemos recibido todos» (Io 1,16).

En cuanto a la tercera característica porque siendo nuestro Rey y Pontífice, «Teniendo, pues, tal Sumo Sacerdote que penetró los cielos, Jesús el Hijo de Dios» (Heb 4,14) ciertamente nos dirige en la doctrina y el ejemplo.

Esto en cuanto a las tres primeras características o propiedades que debe tener la cabeza; pero cuando aplicamos a Cristo la cuarta, es decir, la de homogeneidad de naturaleza, resulta que sólo la puede cumplir la naturaleza humana de Cristo y no la divina. Por eso, concluye el dominico, que propiamente hablando, Cristo es cabeza sólo según la naturaleza humana.

En cuanto a la naturaleza divina, puede llamarse cabeza de la Iglesia, al Verbo en el Padre y el Espíritu Santo, la Trinidad, no a una Sola Persona. La Trinidad será cabeza de la Iglesia pero no tan propiamente como la Humanidad en Cristo.

Por tanto, Cristo es cabeza del cuerpo místico en cuanto a su Humanidad y no corazón que es más aplicable al Espíritu Santo y para esto da tres razones. Dos las toma de Santo Tomás, y una de San Agustín y Alejandro de Hales, esta última más larga y que nos parece de menos interés.

Pasamos a explicar sólo las dos de Santo Tomás. La primera porque la cabeza es visible y sobresale claramente respecto a los miembros exteriores, en cambio el corazón tiene una cierta influencia oculta y por eso su función es más aplicable al Espíritu Santo «que vivifica invisiblemente a la Iglesia y viene de la cabeza».

La segunda: «porque el corazón es principio de todos los miembros en cuanto al Ser, como dice el Filósofo, pero la cabeza es principio de las otras potencias, que pertenecen al sentido y al movimiento. Cuando decimos que Cristo es principio de los miembros de la Iglesia, no lo entendemos en cuanto ser natural por el que son hombres, sino en cuanto a la fe y a la caridad por la cual los miembros de la Iglesia se unen: por ello es más adecuada hablar de cabeza, que de corazón».

Hemos terminado con la primera objeción que nos ha servido para saber más sobre la capitalidad de Cristo.

Trataremos ahora la segunda que nos servirá para ver como la Humanidad de Cristo da el Espíritu Santo a su Iglesia. La segunda objeción decía: Cristo no es cabeza de la Iglesia ni por la naturaleza divina ni por la humana. Hemos visto ya en que sentido el Verbo es cabeza, junto con el Padre y el Espíritu Santo. En cuanto a la naturaleza humana Cristo es Cabeza, pero Torquemada se pregunta ¿Cómo da el Espíritu Santo a su Iglesia?, porque si no lo da, no es cabeza. Lo da pero no por autoridad, autoritativamente, porque esto corresponde sólo al Padre y al Verbo. Pero San Pablo dice en Gal 3,5 «El Cristo que os otorga el Espíritu».

A Cristo corresponde dar el Espíritu Santo, pero no autoritativamente sino instrumental o ministerialmente, en cuanto su humanidad fue instrumento de la divinidad. Y dado que sus acciones por su unión con la divinidad son saludables para nosotros en cuanto causan la gracia en nosotros por cierto mérito y eficacia.

La tercera objeción decía: El influjo de Cristo llega solamente a quienes son miembros por la fe y la caridad. Es decir, a los miembros unidos a El directamente. Esto es lo que sucede con la cabeza en el cuerpo humano y a los miembros alejados llega sólo a través de miembros intermedios.

En definitiva, se trata de aclarar como llega Cristo cabeza a quienes no están en gracia. Responde Torquemada apoyándose en Santa Buenaventura que esto sucedería con una «cabeza de poten-

cia limitada que no puede unir los miembros a sí, ni de los no miembros hacer miembros, pero no es verdad ni tiene lugar en Cristo Cabeza, quien puede según la divina naturaleza hacer esto, y según la humana merecer e impetrar y así primeramente comunicar el sentido y el movimiento y continuarlo». Es decir, Cristo llega directamente a cada miembro del cuerpo místico.

4. *Unidad de los miembros entre sí*

«Para una plena inteligencia del sacramento de la unidad, trataremos ahora de la cualidad de la unión entre los miembros y de estos a la cabeza»⁵⁰.

«La unión de los miembros entre sí es una unión de esencia o esencial. Se argumenta con la glosa sobre quien se une a Dios, se hace un espíritu con él (I Cor 6,17), que pone como regla: que cuando se dice que dos son uno y no se agrega qué tipo de unidad, debe entenderse que son una esencia, como dice de modo absoluto el Cántico 6,8 'Una es mi paloma', luego la misma Iglesia es una unidad de esencia»⁵¹.

Después veremos cómo hay que entender esta unidad de esencia. El Espíritu Santo aparece como causa de la unidad de los miembros como acabamos de ver, y quien hace a la Iglesia una y única, porque está basada en la unidad de Dios. La unidad de la Iglesia, dice Torquemada, es unidad de simplicidad, sin mancha, sin arrugas de deslealtad o de error, y en ella se señala la unidad de la fe completa, y la caridad. El dominico se apoya en Aristóteles para decir que la unidad de la Iglesia no es de indivisibilidad, como la unidad del punto, ni de continuidad, como la unidad de la línea, sino de perfección, por la cual se constituye algo uno a partir de muchos.

«Como el Padre y el Hijo son una esencia, también los miembros de la Iglesia se unen entre sí en unidad de esencia»⁵² y se apoya en (Io 17,22) «La gloria que me diste a Mí, les di a ellos, para que sean uno como también nosotros somos unos». Pocas líneas más abajo explica como deben entenderse estas palabras de San Juan: para que sean uno, por participación de una cierta semejanza de unidad de naturaleza, donde el «como» no dice igualdad, sino proporción de semejanza participada de la unidad divina.

Explica Torquemada que hay una doble unidad entre el Padre y el Hijo. Unidad de naturaleza «Yo y el Padre somos uno» (Io 10,30), y unidad de amor, pues son uno por el Amor que procede de ellos y es el Espíritu Santo. Ambas, la unidad de naturaleza y la unidad de amor están en nosotros, no por igualdad, sino por cierta semejanza⁵³.

¿Cómo están unidos los miembros entre sí? El dominico sigue directamente a Santo Tomás, a quien cita. Hay una cuádruple unidad.

- 1) Unidad de naturaleza. Todos los fieles son hombres, por tanto de la misma naturaleza.
- 2) Unidad por nervios y ligamentos, que forman una continuidad. Es la fe, la unidad de lo creído que forma una continuidad.
- 3) Unidad que da la difusión del espíritu vital y las potencias del alma por todo el cuerpo. Son la gracia y la caridad que unifican el cuerpo místico.
- 4) Unidad del alma que da la perfección a todos los miembros. Es el Espíritu Santo, que es precisamente «última perfección y la principal» de todo el cuerpo místico.

Y como resumiendo todos estos factores de unidad, Torquemada cita a continuación el texto de San Agustín «nosotros estamos en su cuerpo, si nuestra fe en El es sincera, y nuestra esperanza cierta y la caridad encendida»⁵⁴.

Veamos algunas características de estas distintas cuatro formas de unión. La unidad de naturaleza no es una unidad simpliciter, porque aquello en lo que se da la unión no es numéricamente uno. En la fe y en la caridad sí, lo creído y lo amado es uno, Dios. Y en el caso del Espíritu Santo, dice el dominico, es más evidente todavía. Pues la misma perfección está en la cabeza y en todos los creyentes y amantes de Cristo, es decir, el Espíritu Santo. A lo que el Apóstol dice: «Un cuerpo y un Espíritu» (Eph 4,4), esto es, por un Espíritu hay un cuerpo.

«A modo de atadura y conexión, sólo la caridad une, pues es conexión y cierta cópula, por lo que afirma el Apóstol 'sobre todo tened la caridad que es el vínculo de la perfección' (Col 2,13)»⁵⁵. También se puede unir a modo de asimilación, y así to-

da virtud une uno con otro en cuanto alcanza una disposición semejante, pues bien, de este modo la fe une y tiene razón de medio de unión. Ya se ve que la fe por sí sola sin la caridad es una unión de segundo orden, porque es una unión sin santificación, sin deificación, por tanto una débil unión con la Cabeza, y más débil aún entre los miembros, es solamente una disposición común, algo así como una unidad de ideario. Esta parece la opinión del dominico.

«Lo cual es medio a modo de asimilación, como la fe que se nos infunde y no es sino una luz o cierto reflejo o participación de la perfección divina y por tanto no procede»⁵⁶. En cambio la unión de caridad, es una unión de voluntades en el mismo amor que nace de la participación en la misma vida trinitaria, es una verdadera unidad. Por la fe el cuerpo místico no es vivificado, viene vivificado por la caridad; con todo dice Torquemada «está bien decir que la fe une al cuerpo», y cita a Hugo de San Víctor: «Por la fe alcanzamos la unión y por la caridad la vivificación»⁵⁷.

5. *El Espíritu Santo causa de la unidad entre los miembros*

Esta tarea de unificación entre los miembros es llevada a cabo principalmente por el Espíritu Santo: «de igual modo que es uno por la semejante disposición en la participación de la misma perfección del Espíritu Santo por parte de todos los santos»⁵⁸. Veamos cuatro formas en que el Espíritu Santo influye en cada individuo en su tarea de conseguir la unificación de los distintos miembros del cuerpo místico:

- 1) «Participación por conocimiento de la razón, por medio de la fe, pues todos creen lo mismo».
- 2) «Puesto que todos tienen el mismo deseo de la concupiscencia, porque todos aman la misma Suma Bondad por medio de la caridad».
- 3) «Todos tienen la misma espera irascible, pues todos esperan la suprema Felicidad por medio de la misma esperanza».

- 4) «Es la imitación de las obras, por su profesión, pues todos los justos imitan lo mismo, esto es, a nuestro Señor Jesucristo⁵⁹».

Es decir, aparece como característica del Espíritu Santo el formar en el alma del justo al Hijo, a Cristo, por el deseo de imitarle. Esto lo ha dicho gráficamente San Agustín al afirmar que el cristiano es otro Cristo con lo que muestra cómo el alma participa por la gracia de la vida trinitaria y recibe como una segunda naturaleza deiforme. Por tanto la fe y el amor al Padre, van unidos inseparablemente al Espíritu Santo que lleva a Jesucristo. Tenemos esbozada la vida trinitaria en el alma del justo.

Por los cuatro motivos antes vistos el Espíritu Santo es vínculo de unión de unos miembros con otros. ¿Y qué es el pecado? El pecado es lo opuesto a la vida trinitaria en nosotros, lo opuesto a nuestra unidad con la cabeza y con los miembros, nos convierte en miembros de número, en sarmientos secos, y esto es lo que Torquemada dice en múltiples ocasiones. El pecado es malo para quien lo ejecuta, y es malo para todo el cuerpo místico, pues uno de sus sarmientos se seca. Es más, el pecador forma una cierta unidad con el diablo por conformidad de afectos y la imitación de las obras perversas. Acaba el capítulo 65, libro I con estas palabras: «En cambio la unidad por la que el diablo es llamado persona con todo el cuerpo de los inicuos, no es por conformidad de naturaleza que surge entre la cabeza y el cuerpo o por la unidad de algún único espíritu inabitante en todo el cuerpo de los malos, sino sólo por la conformidad de afectos y la imitación de las obras perversas», según aquello: «Por la envidia del diablo entró la muerte en toda la tierra (...) le imitan aquellos que están de su parte» (Sap 2,24)⁶⁰.

6. *La Trinidad causa de la unidad*

¿Pero la función más profunda de unidad es atribuida solamente al Espíritu Santo? No, también al Padre y al Hijo.

«Afirmamos que la unidad de la Iglesia proviene de toda la Trinidad en común, de la cual recibe su ser. Pues la obras exteriores, como dice S. Agustín y San Dionisio son inseparables y co-

munes a toda la Trinidad»⁶¹. (...) Se apropia al Padre, dice el dominico, lo que es principio de toda la divinidad, y la unidad tiene razón de principio. «En el Padre la unidad, en el Hijo la igualdad, en el Espíritu Santo la concordia de la unidad y de la igualdad (San Agustín)»⁶².

Hemos visto que la unidad se apropia al Padre, pero también al Hijo.

- A causa de la naturaleza asumida.
- Por ser cabeza de la Iglesia «crezcamos en caridad llegándonos a Aquél que es nuestra cabeza, Cristo, por quien todo el cuerpo recibe trabazón y cohesión» (Eph 4,15).

No parece necesario insistir más en Cristo, como elemento de unidad, pero no estará de más, llegados a este punto, hacer algunas consideraciones referentes a la Iglesia.

Según lo expuesto hasta ahora por Torquemada, la Iglesia no aparece como una organización, sino como una unidad vital, que se estructura por la presencia real de Cristo que es principio de vida, y vida unificada, y por el cual la Iglesia entera se convierte en un cuerpo místico donde actúa vitalmente Cristo como cabeza, y el Espíritu Santo como alma de este cuerpo. Cristo es cabeza del cuerpo místico, ¿pero por ser cabeza implica que es también miembro del mismo?, y si lo es, ¿en qué sentido? De este tema se ocupa el dominico en el capítulo 47.

Ser miembros significa ser parte, y por tanto no ser origen de todas las es perfecciones, y Cristo, por ser Dios, no recibe nada de los demás miembros, y como hombre tampoco, porque todo lo que recibe lo recibe de Dios. Cristo en cuanto hombre es independiente de los demás hombres y solamente dependiente de la divinidad. En este último sentido sí puede considerársele miembro del cuerpo místico porque ha sido hecho cabeza de la Iglesia por Dios.

Esto nos lleva a dos formas de considerar la Iglesia:

- a) En primer lugar señalando la distinción con la cabeza. La Iglesia es un cuerpo que se une a Cristo como a su Cabeza, y entonces viene considerada como esposa.

- b) Pensando en ella como en un conjunto, y es así como Cristo, aunque impropriamente, puede llamarse miembro; sin que ser miembro en este caso signifique parcialidad, ya que en Cristo el bien espiritual está en plenitud, y así será un miembro que comunica la vida a los demás⁶³.

7. *Unidad de la Iglesia con su cabeza*

¿Cómo se une el cuerpo de Cristo, la Iglesia, con Cristo cabeza? O, más concretamente, ¿cómo se unen los miembros a Cristo?, ¿cómo se realiza la unidad de la Iglesia?

Como hemos visto ya, el dominico, apoyándose en Aristóteles, dice que la unidad de la Iglesia no es como la unidad del punto, ni de continuidad, como la línea, sino de perfección, por lo cual se constituye algo en uno a partir de muchos. Hay una triple unidad⁶⁴, dice Torquemada apoyándose en Hugo de San Victor, para explicar el pasaje de Io 17,11, «Padre, guarda a los que me diste, para que sean uno como también nosotros somos uno» ¿Es que la unidad de los fieles puede ser la misma que existe entre Cristo y el Padre? Se ve que no puede ser igual. De ahí la distinción de unidades.

La primera, es la unidad de naturaleza de las tres personas divinas. Es la más perfecta. La segunda es la unidad de la divinidad y la humanidad en Jesucristo mediante la unión hipostática. La tercera es la unidad por disposición de la voluntad: «había en ellos un solo corazón y una sola alma» (Act 4,32); «la caridad de Dios infundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos fue dado, hizo de muchas almas una sola alma, y de muchos corazones un solo corazón», según cita que recoge de San Agustín.

En esta tercera forma habrá que buscar la unidad del cuerpo místico, que está basada en la conformidad de la voluntad, y en esto consiste la justicia presente, pues «quienes andan por caminos de justicia, tienden a la semejanza de su autor»⁶⁵, según dice San Agustín. La Iglesia, por la justicia, se adhiere a Cristo, y sus miembros pertenecen por la justicia a un mismo cuerpo, ¿pero en qué consiste esa justicia? Es una participación de la justicia de Dios, que viene de la fe en Jesucristo, y de la gracia que Cristo nos ha dado, que implica la adhesión de la voluntad a El y a su

doctrina, por medio de la gracia. «Quien se adhiere a Dios tiene un Espíritu con El» (1 Cor 6,17); y añade Torquemada «el mismo amor obra gratuitamente dicha unidad»⁶⁶. «Cristo es propiamente cabeza según la humanidad por la que se une la Iglesia a El tanto en la naturaleza como en la gracia»⁶⁷.

Por lo tanto hay dos formas de realizarse la unión: en la naturaleza y en la gracia. Hasta ahora, la unión que se realiza en el cuerpo místico era tratada como una unión por la gracia; pero vista únicamente así no consigue uno darse cuenta cabal de la unidad del cuerpo místico en sí mismo considerado que pide unos fundamentos más concretos. Es lo que atisba Torquemada, aunque no llega a dar una solución definitiva.

El dominico empieza a tratar en concreto de este tema con una preciosa cita de San Agustín: «Dios no podía prestar mayor bien a los hombres que su Verbo, por quien creó todo, fuese cabeza de ellos, y hacerlos idóneos como miembros, de tal modo que el Hijo de Dios fuese hijo del hombre, y un mismo Dios con el Padre, y un hombre con los hombres»⁶⁸. Entonces, ¿qué es el cuerpo místico? Un cuerpo que no puede tomarse en sentido estricto, como compuesto de alma y cuerpo, pero sí analógicamente, y siguiendo el pensamiento de Santo Tomás⁶⁹ dice Torquemada: «Todos los ciudadanos que pertenecen a una misma comunidad se dice que forman un cuerpo y que toda la comunidad es como un hombre»⁷⁰. Y hasta aquí no hay nada nuevo en la exposición de Torquemada; pero en este momento da un salto en la consideración de la unidad del cuerpo místico, y apoyándose en San Jerónimo y Pedro Lombardo dirá: «de dos modos se entiende la carne de Cristo y la sangre, es decir, como aquella carne de Cristo que fue crucificada y sepultada; otra, en cambio, espiritual y divina, sobre la que dice el Señor 'mi carne es verdadero alimento, etc'. Esta es la llamada por el maestro de las sentencias carne mística, diciendo que es la unidad de la Iglesia. Así deben entenderse, continúa el dominico, que Cristo y su cuerpo, la Iglesia, son un sólo hombre. Y sigue Torquemada comentando «el serán dos en una carne». Gran sacramento es éste, lo digo en Cristo y en la Iglesia» (Eph 5,23). Por tanto, se hace de dos como una cierta persona de cabeza y cuerpo, tanto esposo como esposa»⁷¹.

En pocas líneas el dominico ha presentado dos puntos luminosos en nuestro tema, a saber: Uno, la eucaristía como unidad de

la Iglesia, y otro previo a éste, la Iglesia, el cuerpo místico de Cristo como «soma». Sin embargo, aunque la intuición es brillante, no llega a desarrollar en profundidad estas dos ideas. Y cita a continuación a San Juan Damasceno «conviene saber que existen dos kyrioses, esto es, propiedades o modos de unión, una natural y sustancial, otra personal y habitual»⁷². Antes de seguir adelante, ¿qué se entiende por habitual? No significa costumbre, sino una reconfiguración estable de la naturaleza humana, como efecto de la presencia trinitaria en nosotros⁷³. Y ahora Torquemada se apoya directamente en Santo Tomás: «La primera, sustancial, esto es, hipostática, se refiere a la unidad de la humanidad con el Verbo. La segunda, a la unidad de la Iglesia con Cristo» (S. Th. 3,7,13)⁷⁴.

¿Qué se entiende por personal en este caso? Aclara Torquemada que no se puede entender en el sentido clásico de persona como supuesto de naturaleza racional, sino en el sentido analógico, como persona mística. En este sentido, Cristo y la Iglesia son una persona que admite ser formada por muchos supuestos de naturaleza racional. «San Agustín, hablando de la admirable y excelente dignidad del cuerpo místico con Cristo su cabeza, muchas veces utilizó esta proposición, que el cuerpo de la Iglesia con su cabeza Cristo, es uno y el mismo Cristo. Por lo que veremos de qué modo debe entenderse esto»⁷⁵. Y para reforzar esta idea, trae a continuación Torquemada una serie de citas de San Agustín y de San Pablo, de las que recogemos las más significativas: «La unidad nos estructura y de tal modo nos unimos a El, que El y nosotros somos un Cristo íntegro»⁷⁶; y en (Act. 9,4): «Saulo, ¿por qué me persigues?». Consciente el dominico de lo intrincado del tema, busca siempre fundamentar sus afirmaciones en la tradición, y por eso, antes de pasar a dar ninguna explicación, adelanta: «Para entender esta proposición tan repetida por San Agustín, de acuerdo a nuestra cortedad de ingenio...»⁷⁷.

Pero Torquemada ve otro fundamento de la unidad en la unción de Cristo. Para ello distingue entre los nombres de Jesús y de Cristo. Jesús es nombre propio del Salvador. En cambio, citando a San Agustín dirá que «Cristo es nombre de sacramento como por Cristo se entiende el ungido (unción en griego es *Chrisma*, en latín *unctio*) tanto Cristo cabeza, como su cuerpo la Iglesia, son un hombre, una persona, una cuerpo místico... en el cual

se entiende que tiene un Espíritu, es decir, Santo, así fluye una unción de la cabeza a todo el cuerpo. Queda clarísima la proposición hecha, que Cristo cabeza y la Iglesia, su cuerpo, son un Cristo, esto es, son una persona mística, una unción o profusión en la unidad del Espíritu Santo»⁷⁸.

Pero todos los fieles participamos de esta unción, dirá el dominico pocos párrafos después: «Y como todos los fieles con Cristo son una persona mística, numéricamente uno, en espíritu, es decir, vivificados por el Espíritu Santo y en una unción carismática, es evidente que los mismos fieles en Cristo son un Cristo»⁷⁹.

Para completar el estudio de la unidad de todos en Cristo y de Cristo en cada uno, el dominico dedica todo un capítulo, el 67, al estudio de cómo debe entenderse lo que San Agustín y otros santos dicen: «Cualquier miembro del cuerpo místico es Cristo». Primeramente dice Torquemada, hay que distinguir entre la cabeza y cualquier otro miembro por la superior unidad, la amplitud de la perfección y soporte de las potencias que la cabeza posee respecto a cualquier miembro. No hay que olvidar que la condena de algunas afirmaciones tendentes a no tener en cuenta de modo suficiente la distinción entre cabeza y miembros pesaba de modo claro desde Basilea. Debe entenderse pues de este modo: «La Iglesia o los fieles, son Cristo, esto es, son uno con Cristo por la participación de la inhabitación del Espíritu vivificante de todo el cuerpo de la Iglesia que es la última perfección del mismo cuerpo místico... Porque la misma es la perfección de Cristo y de la Iglesia: el Espíritu Santo»⁸⁰.

Para terminar el estudio de la unidad de la Iglesia a la luz de la doctrina del cuerpo místico, Torquemada en el larguísimo capítulo 68 del Libro I, se propone estudiar cómo deben entenderse las palabras que el Señor dirá el día del juicio final «porque tuve hambre y me distéis de comer, tuve sed y me distéis de beber» (Mt 25,35). Entre las distintas soluciones que el dominico da, todas naturalmente muy parecidas y siempre citando a otros autores, transcribimos la que propone a través de Santo Tomás por parecernos particularmente brillante, «como el alma que habita en el cuerpo no tiene hambre (de alimentos materiales), en cuanto es sustancia espiritual, sin embargo, tiene hambre del alimento del cuerpo en cuanto está unido a su cuerpo, así también el Salvador padece lo que padece su Iglesia, siendo El impasible».

Resumiendo todo lo dicho vemos que Torquemada en su amplio estudio sobre la unidad de la Iglesia como cuerpo místico ha tocado una serie muy completa de temas, aclarando los puntos esenciales e insinuando otros interesantes, como ocurre en el caso apuntado de la cita de Pedro Lombardo en que la eucaristía aparece como elemento de unidad del cuerpo místico, de la Iglesia, pero en este punto el dominico no llega al fondo de la cuestión. ¿Y qué ocurre con los restantes sacramentos? Torquemada habla continuamente de la encarnación de Cristo, pero apenas de su pasión y muerte. Por eso la manifestación del misterio radical del Padre queda aclarada en la encarnación, pero no en la pasión y muerte, de ahí que los sacramentos como causa de la comunicación de la gracia no aparezcan, y sí al tratar de la naturaleza de la Iglesia, como hemos visto ya, y no acertamos a saber el por qué de este silencio.

En consecuencia, hay también otro tema al que Torquemada se acerca de mil modos, pero no llega a hacerse con él, y nos referimos al carácter de «soma» de la Iglesia, pues la pasión se realizó en el cuerpo de Cristo, en su humanidad, y su misterio nos alcanza y lo recibimos en cuanto somos hombres de carne y hueso. El estudio que hace el dominico sobre el cuerpo místico es un magnífico esfuerzo, en que se ve su continuo interés en ir al núcleo del aspecto invisible de la Iglesia para que proyecte su luz sobre el visible (los capítulos 69, 70 y 71 del libro primero se dedican al aspecto visible). En su conjunto, la unidad de la Iglesia vista bajo el enfoque de cuerpo místico, su sistematización, nos parece un gran avance sobre lo hecho hasta entonces⁸¹.



CITAS BIBLIOGRÁFICAS

1. S. E., Lib. I, cap. VI, pag. 11.
2. *Ibidem*.
3. GABOARDI, A., *Teologia Fondamentale. Il metodo apologetico*. En «Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica». (Milano 1957) pag. 57.
4. S. E., Lib. I, cap. VI, pag. 11.
5. S. E., Lib. I, cap. VI, pag. 11.
6. *Ibidem*.
7. THILS, G., *Les notes de l'Eglise dans l'apologétique depuis la reforme* (Gembloux 1937).
8. S. E., Lib. I, cap. VIII, pag. 12.
9. TORQUEMADA, J., *De consagracione*, dist. 4.
10. S. E., Lib. I, cap. VIII, pag. 16.
11. S. E., Lib. I, cap. VIII, pag. 16.
12. *Ibidem*.
13. *Ibidem*.
14. *Ibidem*.
15. «Como dice A. Huerga la teología del carácter estaba ya muy estudiada en tiempos de Torquemada. Los Padres empezaron a hablar del carácter del Bautismo dada su irrepetibilidad y más tarde sucedió lo mismo con la confirmación y el Orden. S. Agustín lo estudió a fondo. En el siglo XII Pedro Lombardo recoge todo lo dicho hasta entonces. Inocencio III en 1201 había dicho que el Bautismo imprimía el sello del carácter; y Gregorio IX habló del carácter del Sacramento del Orden. Guillermo de Auxerre en 1220 dijo que de los tres bautismos, de agua, de deseo y de sangre, solamente el de agua imprimía carácter.
Después, Alejandro de Hales, S. Alberto Magno, S. Buenaventura y Sto. Tomás estudiaron con gran profundidad el tema del carácter y Sto. Tomás distinguió entre gracia y carácter. La gracia se perdía por el pecado, el carácter no. El Concilio de Florencia en el que como sabemos intervino Torquemada, en el Decreto *pro Armenis* definió el carácter: «Inter haec sacramenta tria sunt: Baptismus, Confirmatio et Ordo, quae characterem, id est spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum, imprimunt in anima indelebile» (D 695). Ockham rebajó el nivel de indeleble y Wicclef y Hus lo dejaron en nada, y en esta misma línea siguieron más tarde Lutero, Calvino, etc. (Cfr. A. Huerga, *Evolución progresiva de la teología del carácter en los siglos XII y XIII* en «Teología del Sacerdocio» 5 (1973) 99-148). Para un estudio que pone de relieve el carácter como participación del Sacerdocio de Cristo y la distinción entre los caracteres que imprimen el Bautismo, el Orden y la Confirmación, ver el artículo de J. I. SARANYANA, *Carácter Sacramental y Sacerdocio de Cristo* en Scripta Theologica 2 (1977) 541-583.

16. S. E., Lib. I, cap. VI, pag. 12.
17. *Ibidem*.
18. Esta consideración es un adelanto de lo que veremos al hablar del cuerpo místico.
19. S. E., Lib. I, cap. VI, pag. 12.
20. S. E., Lib. I, cap. VII, pag. 13.
21. *Ibidem*., cap. VIII, pag. 16.
22. *Ibidem*., cap. VI, pag. 12.
23. *Ibidem*.
24. S. E., Lib. I, cap. VII, pag. 12.
25. THILS, G., *Les notes de l'Eglise dans l'apologetique catholique depuis la réforme* (Gembloux 1937) a. p. 15. La última parte del título —depuis la réforme— justifica el que solamente cite a Torquemada de paso, pero diciendo que constituye un tratado moderno por su concepción de conjunto.
26. MACARRONE, M., *Vicarius Christi* (Roma 1952) pag. 255.
27. S. E., Lib. II, cap. 40, pag. 154.
28. S. E., Lib. II, cap. 37, pag. 229.
29. S. Th., 3 q. 8, a. 6.
30. S.E., Lib. II, cap. 92.
31. Cfr. S. E., Lib. II, cap. 53, pag. 255.
32. S.E., Lib. II, cap. 104, pag. 368.
33. Cfr. MACARRONE, M. o.c., pag. 262.
34. MANSI, XXXI, 48.
35. MANSI, XXXI, 46.
36. CANDAL, M. *Iohannes Turrecremata: Apparatus Supra Decretum Florentinum unionis Graecorum. Concilium Florentinum* (Romae 1942) n.120. Torquemada no se para de modo especial en este tema tan actual que fué tratado de modo muy pormenorizado en el último Concilio, concretamente en el tercer capítulo de la «*Lumen Gentium*» y en el Decreto «*Christus Dominus*». Para un estudio de los «*munera*» de los Obispos como «*Vicarius Christi*» y el «*Vicarius Christi*» más el «*munus petrinum*» que afecta sólo al Papa, se puede consultar por ejemplo el estudio de Philip Goyret. I Vescovi come vicari di Cristo. *Annales Theologici* 4 (1990).
37. *Ibidem*.
38. *Summa contra gentes*, IV, 76.
39. MACARRONE, M. o.c., 257.
40. S.E., Lib. I, cap. 43, pag. 75. Torquemada no se para a estudiar los orígenes de la expresión «cuerpo místico». La trata como usual y nada tiene de particular que lo haga así. La idea del cuerpo con distintos miembros la aplicaban los griegos al orden social. El helenismo hizo frecuente uso de esta imagen para afirmar la solidaridad de las clases sociales y expresar la unidad de una sociedad, de un ejército, de una organización cualquiera, etc. S. Pablo toma la idea para expresar que somos un cuerpo en Cristo (Rom. 12,3-6). La unidad de la Eucaristía (1 Cor 11, 23-30), la unidad bajo diversidad de dones y situaciones sociales (1 Cor 12, 4-27), la unidad del pueblo de Dios que se vincula a Israel (Gal 3,16), etc.
Pero la calificación de «místico» —misterioso, no irreal—, viene mucho después. El cuerpo de que habla S. Pablo no coincide de modo completo, ni

con el cuerpo físico, ni con el social. Coincide en muchos aspectos y difiere en otros. Por eso los Padres le llaman cuerpo «total» de Cristo, cuerpo «pleno» de Cristo, cuerpo «sagrado», cuerpo «espiritual», etc.

La adjetivación de «místico» aparece en el Siglo XII y se le quiere dar un sentido lógico para señalar que el cuerpo real de la Eucaristía significa el cuerpo que es la Iglesia. Aquí «místico» viene a ser igual que significado. En el siglo XIII Guillermo de Auxerre primero y Sto. Tomás después dan al término sentido real, por ejemplo en la conocida afirmación «la unidad del Cuerpo místico es efecto de la Eucaristía» (S.Th.3.q73.a3). Pocos decenios más tarde, la utiliza Bonifacio VIII en la Bula «*Unam Sanctam*».

Para un estudio sobre este tema se pueden consultar:

L. CERFAUX. *La Iglesia en S. Pablo*. Desclee de Brouwer, 1963

H. DE LUBAC. *Corpus mysticum*, París, 1947, 14-17.

E. SAURAS. *El Cuerpo místico de Cristo*, Madrid, 1956, 124-126.

41. DE LUBAC, H. *Corpus Mysticum* (París 1949) pag. 14-19.
42. Cfr. S.E., Lib. I, cap. 68.
43. S.E., Lib. 1, cap. 52, pag. 92.
44. *In III Sent.*, d. 13, q.2, a.1.
45. S.E., Lib. 1 cap. 52, pag. 92-93.
46. S.E., Lib. 1, cap. 53, pag. 93.
47. *S. Th.*, 3, 8, 2.
48. Cfr. S.E., Lib. 1, cap. 53, pag. 93
49. S.E., Lib. 1, cap. 53, pag. 94
50. S.E., Lib. 1, cap. 60, pag. 108
51. *Idem*. pag. 108s.
52. *Idem*.
53. S.E., Lib. I, cap. 60, pag. 109-110.
54. S.E., Lib. I, cap. 60, pag. 109.
55. *Ibidem*.
56. S.E., Lib. I, cap. 60, pag. 110.
57. *Ibidem*.
58. *Ibidem*.
59. S.E., Lib I, cap. 60, pag. 110.
60. S.E., Lib I, cap. 65, pag. 116.
61. S.E., Lib. 1, cap. 61, pag. 111.
62. *Idem*.
63. S.E., Lib. I, cap. 47, pag. 84.
64. Cfr. S.E., Lib. I, cap. 53.
65. S.E., Lib. I, cap. 63, pag. 113.
66. S.E., Lib. I, cap. 63, pag. 114.
67. S.E., Lib. I, cap. 63, pag. 114.
68. S.E., Lib. I, cap. 64, pag. 114.
69. *S. Th.*, 2, 81, 1.
70. S.E., Lib. I, cap. 64, pag. 114.
71. S.E., Lib. I, cap. 64, pag. 114.
72. S.E., Lib. I, cap. 65, pag. 115.
73. Es una definición amplia de lo que es un hábito entitativo, suficiente para este tema.

74. *Ibidem.*
75. S.E., Lib I, cap. 66, pag. 117.
76. *Idem.*
77. *Idem.*
78. S.E., Lib. I, cap. 66, pag. 118.
79. *Ibidem*
80. *Ibidem*
81. Cfr. DE LUBAC, H., *Corpus Mysticum* (París 1949) 282-292.





ÍNDICE

	<u>Pág</u>
Presentación	157
Introducción	161
1. Estado de la cuestión: el tema de las <i>proprietates Ecclesiae</i> en los predecesores de la <i>Summa de Ecclesia</i>	161
2. Metodología y objetivo del trabajo	164
Índice de la tesis	167
Bibliografía de la tesis	171

Las notas de la Iglesia según Juan de Torquemada en la *Summa de Ecclesia*

—Fundamento de la unidad de la Iglesia	175
—La unidad del cuerpo místico	185
1. Distintas acepciones de «cuerpo místico»	186
2. Cristo cabeza de la Iglesia	188
3. Cristo «cabeza de los cuerpos»	191
4. Unidad de los miembros entre sí	196
5. El Espíritu Santo causa de la unidad entre los miembros	198
6. La Trinidad causa de la unidad	199
7. Unidad de la Iglesia con su cabeza	201
Citas Bibliográficas	206